

**T.C.  
GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**FATMA ALİYE’NİN YAZILARINDA DİN, MODERNLEŞME VE YENİLENME**

**YÜKSEK LİSANS**

**Selin ELAMAN**

**NİSAN-2026  
GÜMÜŞHANE**



**T.C.  
GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**FATMA ALİYE’NİN YAZILARINDA DİN, MODERNLEŞME VE  
YENİLENME**

**FATMA ALIYE’S WRITING OF RELIGION, MODERNIZATION AND  
RENEWAL**

**YÜKSEK LİSANS**

**Selin ELAMAN**

**NİSAN-2026  
GÜMÜŞHANE**



**T.C.  
GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**FATMA ALİYE’NİN YAZILARINDA DİN, MODERNLEŞME VE YENİLENME**

**FATMA ALIYE’S WRITING OF RELIGION, MODERNIZATION AND  
RENEWAL**

**YÜKSEK LİSANS**

**Selin ELAMAN**

**Danışman: Doç. Dr. Muhammet AYDIN**

**NİSAN-2026  
GÜMÜŞHANE**

## KABUL VE ONAY

**Doç. Dr. Muhammet AYDIN** danışmanlığında, **Selin ELAMAN** tarafından hazırlanan “**Fatma Aliye’nin Yazılarında Din, Modernleşme ve Yenilenme**” isimli bu çalışma, **10/04/2026** tarihinde yapılan lisansüstü tez savunma sınavı sonucunda **Oy birliği** ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından **Yüksek Lisans tezi** olarak kabul edilmiştir.

.....  
**Doç. Dr. Muhammet AYDIN (Başkan/ Danışman)**

.....  
**Prof. Dr. Hilmi KARAAĞAÇ (Üye)**

.....  
**Prof. Dr. Berat SARIKAYA (Üye)**

Lisansüstü tez savunma sınavında başarılı bulunarak kabul edilen bu tezin ciltlenmiş hali, ..... /..... /..... tarihli ve ..... / ..... sayılı Enstitü Yönetim Kurulu toplantısında görüşülmüş ve tez yazım kılavuzuna uygun bulunarak onaylanmıştır.

**Prof. Dr. Duygu ÖZDEŞ**

Enstitü Müdürü

## **BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI**

**Yüksek Lisans Tezi** olarak hazırlamış olduğum “**Fatma Aliye’nin Yazılarında Din, Modernleşme ve Yenilenme**” isimli bu tezimin, tamamen kendi çalışmam olduğunu, her alıntıya kaynak gösterdiğimi, alıntı yaptığım tüm çalışmalarını kaynakçada belirttiğimi ve Gümüşhane Üniversitesi’nin lisanslı kullanıcısı olduğu intihal yazılım programını ile Lisansüstü Eğitim Enstitüsü’nün belirlediği kıstaslara uygun olarak raporladığımı taahhüt ederim. Tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının Gümüşhane Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü arşivinde saklanmasına izin verdiğimi onaylarım.

Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliği’nin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

**10/04/2026**

.....  
**Selin ELAMAN**

## TEŞEKKÜR

Her türlü başarı Allah'ın yardımı ile dir.

Hiç kuşkusuz her yazının meydana gelme süreci vardır. Bu sürecin inşası okuduğumuz, daha fazla dikkatle odaklandığımız bilgilerle buluşabilmek ve bunu işleyebilmek süreçlerini ihtiva eder. Bunların hepsi belli bir birikimin, sabrın, emeğin ve pes etmemenin sonucudur. Bu çalışma bütün bu çabaların bir araya gelmesinin ürünüdür. Burada naçizane teşekkür etmek istediğim isimlere vefa ve minnet borcum her zaman bâki kalacaktır.

Elimin kalem tuttuğu zamanlardan başlayıp, lisans ve yüksek lisans eğitimi boyunca üzerimde emeği olan tüm hocalarıma, arkadaşlarıma teşekkürü bir borç addederim. Yoluma ışık olan, o yolu kolaylaştıran, sonunu getirebilmem için beni yüreklendiren, kütüphanesini paylaşan, sabrını ve hoşgörüsünü esirgemeyen, lisans yıllarından itibaren şahsiyetiyle ve ilmiyle kendisinden istifade ettiğim çok saygıdeğer danışman hocam Doç. Dr. Muhammet AYDIN'a çok teşekkür, hürmet ve saygılarımı sunarım. Çalışma yaptığım alan olması hasebiyle hasseten zikretmem lazım gelen hocalarımdan fakültemiz kelam kürsüsünün kıymetli isimlerinden; çok saygıdeğer Prof. Dr. Berat SARIKAYA'ya çok teşekkür ederim. Tezime isim vererek son hâlini almasındaki aşamaya kadar değerli görüş ve önerilerini beyan eden Prof. Dr. Hilmi KARAAĞAÇ hocama çok teşekkür ve çok saygılarımı sunarım. Yolculuğumun daha en başlarında ilmi ve insani desteğini her zaman hissettiğim çok saygıdeğer Fatih KOÇ hocama, manevi kılavuzluğunu, desteğini esirgemeyen çok saygıdeğer hocam Doç. Dr. Celal YEŞİLÇAYIR'a teşekkürlerimi sunarım. Yadsınamaz emekleri, destek ve motivasyonları ile bu süreçte ve her zaman yanımda olan çok kıymetli annem Ayfer ELAMAN, ablalarım Kevser ELAMAN SALANTUR, Seçil GÜL, yeğenim Deren SALANTUR'a varlıkları ve kişisel yaşantıma kattıkları her şey için müteşekkirim.

Ayrıca tarih sahnesinde duruşlarıyla, mücadeleci ruhlarıyla ve kazandıkları donanımlar neticesinde dünyayı daha güzel bir yer hâline getirmek için çabalayan tüm kadınlara Fatma ALİYE nezdinde ilhamları ve gayretleri için teşekkürlerimle.

Bu çalışmayı her zaman kalbimde taşıdığım, ebediyete intikal etmiş olan babama armağan ediyorum.

**Selin ELAMAN**  
**GÜMÜŞHANE – 2026**

## ÖZET

Bu çalışma, Fatma Aliye'nin eserlerinde din, modernleşme ve dinde yenilenme kavramlarının nasıl ele alındığını incelemeyi amaçlamaktadır. 19. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde yaşanan modernleşme süreci, gelenek ile Batı düşüncesi arasında bir gerilim alanı oluşturmuş; bu süreçte din, toplumsal yapının hem koruyucu hem de dönüştürücü unsuru olarak öne çıkmıştır. Bu bağlamda Fatma Aliye, gelenek ile modernleşme arasında denge kurmaya çalışan önemli bir kadın düşünür olarak dikkat çekmektedir. Araştırmada, yazarın romanları, makaleleri ve özellikle kelim alanına temas eden eserleri doküman incelemesi ve tematik analiz yöntemiyle ele alınmıştır. Çalışmada, Fatma Aliye'nin kadın, eğitim, evlilik ve toplumsal rol gibi konuları İslami referanslarla nasıl temellendirdiği ve modernleşme karşısında nasıl bir tavır geliştirdiği ortaya konulmuştur. Yazarın, kadın meselesini Batılı feminist söylemlerden ziyade İslam'ın özüne dayandırarak ele alması, onun düşünsel özgünlüğünü göstermektedir. Bunun yanı sıra çalışmada, Fatma Aliye'nin materyalizm ve pozitivism gibi akımlara karşı geliştirdiği kelim temelli eleştiriler incelenmiş; madde, ruh ve varlık anlayışı üzerinden yürüttüğü tartışmalar değerlendirilmiştir. Bu yönüyle yazarın, yalnızca edebî bir şahsiyet değil, aynı zamanda dinde yenilenme fikrini savunan bir düşünür olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Sonuç olarak bu tez, Fatma Aliye'nin gelenek ile modernleşme arasında kurduğu ilişkiyi kadın ve kelim perspektifinden ele alarak literatüre katkı sunmayı hedeflemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Dinde yenilenme, Fatma Aliye, Kadın, Kelim, Modernleşme

## SUMMARY

This study aims to examine how the concepts of religion, modernization, and religious renewal are addressed in Fatma Aliye's works. The modernization process experienced in the Ottoman Empire during the nineteenth century created a tension between tradition and Western thought, during which religion emerged as both a protective and transformative element of the social structure. In this context, Fatma Aliye stands out as an important female intellectual who seeks to establish a balance between tradition and modernization. In this research, the author's novels, articles, and especially her works touching upon the field of kalam (Islamic theology) were analyzed using document analysis and thematic analysis methods. The study reveals how Fatma Aliye grounds issues such as women, education, marriage, and social roles within Islamic references and the attitude she develops toward modernization. Her approach to the women's question based on the essence of Islam rather than Western feminist discourse demonstrates her intellectual originality. In addition, the study examines her kalam-based critiques of movements such as materialism and positivism, evaluating her discussions on matter, spirit, and existence. In this respect, it is concluded that the author is not only a literary figure but also a thinker who advocates the idea of religious renewal. As a result, this thesis aims to contribute to the literature by analyzing Fatma Aliye's relationship between tradition and modernization from the perspectives of women and kalam.

**Keywords:** Renewal in religion, Fatma Aliye, Woman, Kalam, Modernization

## İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY .....	III
BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI.....	IV
TEŞEKKÜR.....	V
ÖZET .....	VI
SUMMARY .....	VII
SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ .....	XI
BİRİNCİ BÖLÜM .....	1
1. GİRİŞ.....	1
1.1. Araştırmanın Konusu .....	2
1.2. Araştırmanın Önemi ve Amacı .....	2
1.3. Araştırmanın Yöntemi ve Sınırlılıkları .....	3
1.4. Yakın Dönemin Sosyal, Siyasal, Kültürel Panoraması.....	4
1.5. Yakın Dönemde İlmî Hayat .....	9
1.6. 19. Yüzyılda Fikir Akımları.....	12
1.6.1. Osmanlılık/ Osmanlıcılık .....	12
1.6.2. İslamcılık.....	12
1.6.3. Türkçülük ve Milliyetçilik .....	13
1.6.4. Panislamizm .....	13
1.6.5. Yeni Osmanlılar Hareketi .....	14
1.6.6. Materyalizm .....	14
1.6.7. Pozitivizm .....	15
İKİNCİ BÖLÜM.....	17
2. FATMA ALİYE HAKKINDA YAPILMIŞ ÇALIŞMALAR .....	17
2.1. Fatma Aliye'nin Entelektüel Kişiliği Düşünsel Temelleri.....	18
2.3. Fatma Aliye'nin Eserleri .....	22
2.3.2. Tercümeleleri .....	22
2.3.3. Yarım Kalmış Eserleri.....	22
2.3.4. Makaleleleri .....	23
2.4. Fatma Aliye'nin Yazılarında Kadın Ekseninde Din, Modernleşme ve Yenilenme Üzerine Bir İnceleme .....	23
2.4.1. Kadın ve Evlilik Algısının Anlatılarına Yansıması .....	24
2.4.2. Çok Eşliliğe Bakış Açısı ve Yazılarında Çok Eşlilik.....	28

2.4.3. Boşanma.....	32
2.4.4. Cariyelik / Odalık.....	34
2.4.5. Sosyal Hayatta Kadın Anlatısı .....	35
2.4.6. Eğitim.....	37
2.4.7. Kadınların Çalışması.....	46
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM .....	52
3.1. MATERYALİST AKIMLARA KARŞI BİR MÜDAFAA: TEDKİK-İ ECSÂM ESERİ.....	52
3.1.1. Eserin Telif Amacı, Kelâmi Mahiyeti ve Literatürdeki Yeri .....	52
3.1.2. Batı Merkezli Materyalist Paradigmanın Tenkidi.....	52
3.1.3. Atomculuk Tartışmaları: Kelâm ve Batı Felsefesi Arasındaki Paralellikler.....	53
3.1.4. Ruh-Cisim İlişkisi, Bilgi Problemi ve Gerçeklik Tartışmaları.....	55
3.1.5. 19. Yüzyıl Felsefesinde İdealizm-Materyalizm Çatışması .....	63
3.1.6. Modern Bilim ve Madde Anlayışı .....	64
3.2. TEZAHÜR-İ HAKİKAT RİSALESİ BAĞLAMINDA ORYANTALİSLERE VERMİŞ OLDUĞU YANITLAR .....	65
3.2.1. İslam Dünyasının Geri Kalmışlığı ve Oryantalizme Eleştiri .....	65
3.2.2. İslam'ın Evrenselliği ve Batılı Kaynaklarla Temellendirilmesi.....	66
3.2.3. Bilim, Din ve İslam'ın Rasyonelliği .....	67
3.2.4. Batı Eleştirisi ve İslam Medeniyetinin Üstünlüğü .....	68
3.2.5. Batı'da Din Krizi ve İslam'a Yöneliş.....	70
3.2.6. İslam'ın Terakki ile İlişkisi ve Eleştirel Bir Değerlendirme.....	74
3.3. TERACİM-İ AHVÂL-İ FELASİFE'DE KELAM İLMİ HAKKINDA YAZDIKLARI .....	78
3.3.1. Fatma Aliye'ye Göre Kelam İlminin Ortaya Çıkışı.....	78
3.3.2. Ehl-i Sünnet Dışındaki Kelami Ekol ve Fırkalar .....	79
3.3.2.1. Mûtezile.....	80
3.3.2.2. Şia.....	82
3.3.2.3. Havâric .....	83
3.3.2.4. Mürcie .....	83
3.3.2.5. Neccâriyye.....	84
3.3.2.6. Cebriyye .....	84
3.3.2.7. Müşebbihe .....	84
3.3.2.8. Ehl-i Sünnet.....	85
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME.....	91

KAYNAKÇA.....	94
ÖZGEÇMİŞ .....	97

## SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ

Bk. / bk.	: Bakınız
b.y.	: Basım yeri yok
bs.	: Baskı, basım
C	: Cilt
Drl. / drl.	: Derleyen
Ed. / ed.	: Editor
Erişim	: Erişim Tarihi
Haz. / haz.	: Hazırlayan
Ktp.	: Kütüphanesi
md.	: Madde
MS	: Milâttan sonra
Nşr. / nşr.	: Neşreden
Thk. / thk.	: Tahkik eden
ö.	: Ölümü, vefat tarihi
ör.	: Örnek
Sad. / sad.	: Sadeleştiren
Trc. / trc.	: Tercüme eden
t.y.	: Tarih yok
Tsh. / tsh.	: Tashih eden
v.	: Vefatı
vb.	: ve benzeri
v.d.	: Ve diğerleri, ve devamı
yy	: Yüzyıl
y.y.	: Yayıncı bilinmiyor

## BİRİNCİ BÖLÜM

### 1. GİRİŞ

19. yüzyıl, Osmanlı Devleti için yalnızca siyasi ve kurumsal değişimlerin ötesinde, zihniyet dünyasının yeniden inşa edildiği çok katmanlı bir kırılma sürecini ifade etmektedir. Tanzimat ile birlikte hız kazanan modernleşme hareketleri, devletin idarî yapısından toplumsal ilişkilere, eğitimden hukuk sistemine kadar geniş bir alanda etkisini göstermiştir. Bu süreçte geleneksel düşünce yapıları ile Batı kaynaklı yeni fikir akımları arasında yoğun bir etkileşim yaşanmış; bu etkileşim, çoğu zaman bir uzlaşma arayışı, kimi zaman ise bir çatışma zemini oluşturmuştur. Özellikle din, bu dönüşümün merkezinde yer alarak hem muhafaza edici hem de yeniden yorumlanmaya açık bir alan hâline gelmiştir. Bu dönemde ortaya çıkan materyalizm ve pozitivism gibi Batı menşeli düşünce akımları, bilimsel ve felsefi alanların yanı sıra dinî düşünce düzleminde de derin etkiler uyandırmıştır. Bu akımların evreni ve insanı yalnızca maddi temeller üzerinden açıklama eğilimi, İslam düşüncesinin ontolojik ve metafizik kabulleriyle karşı karşıya gelmiş; böylece yeni bir savunma ve yeniden yorumlama ihtiyacını doğurmuştur. Bu bağlamda “Yeni İlm-i Kelâm” anlayışı, klasik kelim geleneğini modern sorunlar karşısında yeniden inşa etmeyi amaçlayan önemli bir düşünsel çaba olarak ortaya çıkmıştır. Söz konusu entelektüel atmosfer içerisinde yetişen Fatma Aliye, Osmanlı düşünce tarihinde çoğunlukla edebî kimliğiyle tanınsa da aslında derin bir fikrî ve kelimî arka plana sahip önemli bir mütefekkindir. Onun eserleri, kadın meselesi odaklı bir muhtevanın sınırlarını aşarak; din, modernleşme, bilgi, varlık ve ahlâk gibi temel kavramların yeniden yorumlandığı yapısal metinlerdir. Fatma Aliye, özellikle Batı düşüncesinden gelen materyalist ve pozitivist yaklaşımlara karşı İslam akaidini savunma çabasıyla dikkat çekmekte; bu yönüyle klasik ile modern arasında köprü kuran özgün bir düşünce çizgisi ortaya koymaktadır. Bu tez, Fatma Aliye’nin düşünce dünyasını “din, modernleşme ve yenilenme” ekseninde ele almakla birlikte, özellikle onun kelimî yönünü ve materyalist akımlara karşı geliştirdiği eleştirileri merkeze almaktadır.

Çalışmanın temel amacı, yazarın eserlerinde ortaya koyduğu ontolojik ve epistemolojik yaklaşımları analiz ederek, onun Yeni İlm-i Kelâm bağlamındaki yerini tespit etmektir. Bu doğrultuda Fatma Aliye’nin bir romancı olmasının ötesinde; modern dönemin fikrî meydan okumalarına karşı İslâmî bir savunma geliştiren özgün bir düşünür kimliğine sahip olduğu ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Çalışma üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, 19. yüzyıl Osmanlı düşünce dünyasının sosyal, siyasal ve

kültürel arka planı ele alınarak dönemin fikrî atmosferi ve başlıca düşünce akımları incelenmiştir. İkinci bölümde, Fatma Aliye'nin hayatı, entelektüel kişiliği ve eserleri değerlendirilmiş; özellikle kadın, eğitim ve toplumsal yapı bağlamındaki görüşleri analiz edilmiştir. Üçüncü bölümde ise yazarın kelimî yönü ön plana çıkarılarak, materyalizm ve pozitivism eleştirileri ile İslam akaidini savunma biçimi detaylı bir şekilde incelenmiştir. Sonuç olarak bu çalışma, Fatma Aliye'nin düşünce dünyasını disiplinler arası bir yaklaşımla ele alarak, onun Osmanlı modernleşmesi içerisindeki özgün konumunu ortaya koymayı ve literatürde ihmal edilen kelimî yönüne dikkat çekmeyi amaçlamaktadır.

### **1.1. Araştırmanın Konusu**

Bu çalışma, Fatma Aliye'nin eserlerinde din, modernleşme ve dinde yenilenme kavramlarının ele alınma biçimini, özellikle kelimî düşünce çerçevesinde incelemeyi konu edinmektedir. 19. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde yaşanan modernleşme süreciyle birlikte ortaya çıkan fikrî dönüşümler, geleneksel İslam düşüncesi ile Batı menşeli materyalist ve pozitivist akımlar arasında yoğun bir etkileşim ve tartışma zemini oluşturmuştur. Bu bağlamda araştırma, Fatma Aliye'nin söz konusu düşünsel çatışmalar karşısında geliştirdiği yaklaşımı ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışmanın temel odağı, yazarın yalnızca edebî kimliğiyle değil; aynı zamanda dinî ve felsefi meseleler karşısındaki tutumuyla bir düşünür olarak değerlendirilmesidir. Bu çerçevede Fatma Aliye'nin Tedkîk-i Ecsam, Tezahür-i Hakikat ve Teracim-i Ahvâl-i Felâsife gibi eserleri başta olmak üzere roman ve makalelerinde yer verdiği din, varlık, bilgi, ahlâk ve insan anlayışı incelenmektedir. Özellikle materyalizm ve pozitivism gibi akımlara karşı geliştirdiği eleştiriler, onun kelimî perspektifi doğrultusunda analiz edilmektedir. Araştırma ayrıca, Fatma Aliye'nin kadın, eğitim ve toplumsal yapı gibi konulara yaklaşımını da din ve modernleşme ilişkisi bağlamında ele almaktadır. Bu doğrultuda yazarın, Batılılaşma sürecinde kadın kimliği ve toplumsal rolü nasıl temellendirdiği, İslamî referanslar üzerinden nasıl bir denge kurduğu değerlendirilmektedir. Böylece çalışma, Fatma Aliye'nin düşünce dünyasını hem Yeni İlm-i Kelâm hem de Osmanlı modernleşmesi bağlamında bütüncül bir yaklaşımla ele almayı hedeflemektedir.

### **1.2. Araştırmanın Önemi ve Amacı**

Fatma Aliye, Osmanlı düşünce tarihinde daha çok edebî kimliği ve kadın meselesine dair görüşleriyle tanınan bir isimdir. Ancak onun eserleri, edebi sahanın ötesine geçerek; din, felsefe ve özellikle kelam disiplinleri bağlamında da dikkate değer bir düşünsel derinlik barındırmaktadır. Bu bağlamda, literatürde Fatma Aliye üzerine

yapılan çalışmaların büyük ölçüde biyografik, edebî ve kadın odaklı analizlerle sınırlı kaldığı; yazarın kelimî yönünün ve modern düşünce akımlarına karşı geliştirdiği entelektüel tavrın yeterince incelenmediği görülmektedir. Bu çalışma, söz konusu boşluğu doldurma amacı taşıması bakımından önem arz etmektedir. Araştırmanın bir diğer önemi, 19. yüzyıl Osmanlı modernleşme sürecinde dinin yeniden yorumlanması meselesine kadın bir düşünür perspektifinden yaklaşmasıdır. Bu yönüyle çalışma hem Osmanlı düşünce tarihine hem de dinde yenilenme tartışmalarına farklı bir bakış açısı sunmaktadır. Fatma Aliye'nin gelenek ile modernleşme arasında kurduğu denge, Batı menşeli materyalist ve pozitivist akımlara karşı geliştirdiği eleştiriler ve İslam akaidini savunma biçimi, dönemin fikrî atmosferini anlamada önemli veriler sağlamaktadır. Bu araştırmanın temel amacı, Fatma Aliye'nin eserlerinde din, modernleşme ve yenilenme kavramlarının nasıl temellendirildiğini ortaya koymak ve onun düşünce dünyasını kelimî bir perspektifle analiz etmektir. Bu doğrultuda çalışma, yazarın özellikle materyalizm ve pozitivism karşısındaki eleştirilerini inceleyerek, İslam düşüncesini savunma yöntemlerini tespit etmeyi hedeflemektedir. Ayrıca Fatma Aliye'nin kadın, eğitim ve toplumsal yapı konularındaki görüşlerinin dinî referanslarla nasıl ilişkilendirildiği de analiz edilmektedir. Sonuç olarak bu çalışma, Fatma Aliye'nin salt bir romancı kimliğiyle sınırlı kalmayıp, modern dönemin fikri meselelerine teolojik/felsefi cevaplar üreten bir düşünür vasfına sahip olduğunu ortaya koymayı ve onun Osmanlı modernleşmesi içerisindeki özgün konumunu belirlemeyi amaçlamaktadır.

### **1.3. Araştırmanın Yöntemi ve Sınırlılıkları**

Bu çalışmada, Fatma Aliye'nin eserlerinde din, modernleşme ve dinde yenilenme kavramlarının ele alınış biçimini incelemek amacıyla doküman incelemesi ve tematik içerik analizi kullanılmıştır. Araştırmanın temel veri kaynaklarını, Fatma Aliye'nin başta *Tedkîk-i Ecsâm*, *Tezahür-i Hakikat*, *Teracim-i Ahvâl-i Felâsife* olmak üzere romanları, makaleleri ve diğer telif eserleri oluşturmaktadır. Bu eserler, dinî ve felsefi kavramların kullanımı, modernleşme karşısındaki tutumu ve kelimî argümanları açısından analiz edilmiştir. Doküman incelemesi yöntemiyle yazarın birincil kaynakları sistematik bir biçimde incelenmiş; tematik analiz yöntemiyle ise metinlerde öne çıkan ana kavramlar (din, modernleşme, yenilenme, kadın, kelam, materyalizm, pozitivism vb.) belirlenerek bu kavramlar etrafında anlam bütünlüğü kurulmuştur. Ayrıca çalışmada, konunun teorik çerçevesini desteklemek amacıyla ilgili literatürde yer alan ikincil kaynaklardan da faydalanılmıştır. Böylece Fatma Aliye'nin düşünce dünyası hem kendi metinleri hem de mevcut akademik çalışmalar ışığında değerlendirilmiştir. Araştırmanın bazı sınırlılıkları

bulunmaktadır. Öncelikle çalışma, zaman bakımından 19. yüzyılın son çeyreği ile 20. yüzyılın başlarıyla sınırlandırılmıştır. Bu nedenle Fatma Aliye'nin düşünceleri, yalnızca bu tarihsel bağlam içerisinde ele alınmıştır. Ayrıca inceleme, yazarın ulaşılabilen eserleriyle sınırlı tutulmuş; tüm yazı ve metinlerine erişim mümkün olmadığından analizler mevcut kaynaklar üzerinden gerçekleştirilmiştir. Bunun yanı sıra çalışma, Fatma Aliye'nin düşüncelerini yalnızca din, modernleşme ve yenilenme ekseninde değerlendirmekte; edebî üslup, dil özellikleri veya tüm sosyolojik boyutlar kapsam dışında bırakılmaktadır. Dolayısıyla araştırma, yazarın çok yönlü kimliğini bütünüyle ele almak yerine, belirli bir kavramsal çerçeve içerisinde odaklanmış bir inceleme sunmaktadır.

#### **1.4. Yakın Dönemin Sosyal, Siyasal, Kültürel Panoraması**

19. yüzyıl boyunca Osmanlı İmparatorluğu'nun Batılılaşma çabaları, başlangıçta siyasi bir yönelim olarak ortaya çıkmış, ancak toplumsal yapıda da kapsamlı dönüşümlere yol açmıştır. Osmanlı'da yeni bir düşünce yapısının, devlet örgütlenmesinin ve toplumsal yaşam biçimlerinin oluşmasına zemin hazırlayan bu süreç, ilk etapta askeri alanlarla sınırlıyken zamanla devletin tüm yapısından topluma doğru yayılmıştır. İdeolojik arayışlardan günlük yaşam tarzındaki değişimlere kadar kapsamı oldukça geniş olan kültürel dönüşüm, 19. yüzyıldan 20. yüzyıla Osmanlı devlet ve toplumunda derin izler bırakmış; böylece Türkiye Cumhuriyeti'nin çağdaşlaşma sürecine önemli bir tarihsel miras sunmuştur. Batı dünyasının güçlenen emperyalist etkisi karşısında Osmanlı yöneticileri ve entelektüelleri, yeniden şekillenen modern düzende kendilerine yer edinme çabası içinde bir tutum geliştirmiştir. Batılılaşma, zihinsel ve düşünsel düzeyde modernleşme, birey ve toplum açısından ise sosyolojik kültürel değişimler olarak anlam kazanmıştır.

İmparatorluk yapısından milli devlete geçişin yaşandığı bu kritik eşikte Türk toplumu; kültürel, sosyal ve zihinsel katmanlarda köklü bir değişim sürecine girmiştir. Modern dünyada millet ve devlet olma bilincini içselleştirmeye çalışan Osmanlı toplumu, bu sancılı süreçte gelenek ve modernite arasında hassas bir denge kurma çabası sergilemiştir. Cumhuriyet'in ilanı ile birlikte bu arayış, yerini, Batı eksenli radikal tercihlere bırakmış; toplum, kendiliğinden oluşacak bir sentezden ziyade, belirli ilke ve hedefler doğrultusunda kurgulanan disiplinli bir Batılılaşma projesine yönlendirilmiştir. Özellikle, dış ticaretin canlanmasıyla artan Avrupa temasları, yabancılarla kurulan yoğun etkileşim ve gayrimüslim toplulukların geleneksel sınırlarını aşarak dış dünyaya açılması, kamuoyunda eski alışkanlıklardan kopan yeni bir zihniyet ve toplumsal davranış kalıbının

doğmasına zemin hazırlamıştır (Tanpınar, 1985: 59-61). Esasen maddi alanda başlayan bu yapısal değişimlerin zihniyet dünyasını tetiklemesi Tanzimat öncesine kadar uzanmaktadır. Bu dönemde Sadık Rıfat Paşa gibi figürlerin savunduğu “sivilizasyon” kavramı, teknik bir ilerlemenin ötesinde, Batı’nın sosyal yaşam biçiminin ve kültürel pratiklerinin bir bütün olarak benimsenmesini ifade etmiştir (Kuran, 1981: 1452-1453).

Avrupa’yı tanıyan devlet adamları, imparatorluğun çözülmesini önlemenin yolunu, maddi ve manevi alanlarda kapsamlı ıslahat yapmakta görmüşlerdir. Bu zihniyetin ilk somut göstergesi, Tanzimat Fermanı’nda ortaya çıkmıştır. Söz konusu fermân, tebaa üzerinde can, soy, ırz, mal ve dil ayrımı gözetmeksizin güvenlik sağlamakta; vergi toplama ve askerlik hizmetinin yerine getirilmesine ilişkin yeni uygulamaları içermektedir (Ortaylı, 1978: 264-268; Türköne, 1995: 5-23; Berkes, 1978: 207-46).

Tanzimat Fermanı, şer’i hukukta ilk ciddi çatlağı oluşturarak hukuki alanda ikili bir yapı yaratmıştır. Mustafa Reşit Paşa’dan sonra Âli ve Fuat Paşaların Avrupa kanunlarından tercüme edilen Ceza ve Ticaret Kanunlarının uygulanırlığı (Mardin, 2009: 124-133), toplumsal ve zihinsel alanda derin bir bölünmenin başlangıcını işaret etmiştir (Berkes, 1978: 241-246; Ortaylı, 1995: 220-228).

Tanzimat reformları, Osmanlı yöneticilerinin Avrupa’yı kısmen tanınması, onun gücünü bir medeniyet bütünlüğü içinde değerlendirmesi ve içinde buldukları olumsuz koşulları belirli ölçüde taklit yoluyla dönüştürme çabası olarak tanımlanabilir. Bu açıdan Tanzimat, siyasî bir zorunluluk ve dönemin ihtiyaçlarından doğan kaçınılmaz bir tedbir olarak görülse de toplumsal gerçeklerle tam olarak örtüşmemesi ve dönemin sosyo-kültürel yapısı içinde uygulanmasının sınırlı olması nedeniyle başlangıçtan itibaren büyük bir başarı şansı taşımamıştır. Ne padişahlar ne Osmanlı yöneticileri ne Müslüman tebaa ne de Avrupa koruması altında belirli haklar kazanan gayrimüslimler, Tanzimat uygulamalarından tam anlamıyla tatmin olabilmıştır (Güngör, 1984: 18-25). Buna karşın, II. Mahmut ve Tanzimat dönemi ıslahatlarının etkisiyle yetişen yeni kuşak, Tanzimat’ın açtığı yoldan ilerleyerek daha kapsamlı ve ileri düzeyde siyasal, sosyo-kültürel ve entelektüel bir hareket başlatmıştır. Var olan devlet adamlarından daha sivil ve donanımlı olan Genç Osmanlılar, mevcut kültürel dokuyu dönüştürmeye, çağın gerekliliklerine uygun biçimde etkilemeye ve bir medeniyet tartışmasını kamu gündemine taşımaya çalışmışlardır (Mardin, 1985: 1698-1701).

Bir medeniyetin belirlenmesi, kaçınılmaz olarak kültürel değişimleri beraberinde getiriyordu. II. Mahmut saltanatında Batı tarzı yaşamın Osmanlı toplumuna nüfuz etmesi ve yerleşmesi, mehter takımının yerini bando müziğine bırakması, sarayda Avrupa tarzı tiyatro oyunlarının ilgi görmesi, devlet ve yüksek sosyetenin fes ve setre-pantolon

giymesi, devlet erkânının evlerde masa ve sandalye kullanması ile sofralarda çatal-bıçak kullanımının yaygınlaşması gibi maddi kültürel değişimlerin işlev kazanmasına yol açmıştır.

Padişahın yabancı elçilik balolarına katılması, Müslüman erkeklerin Beyoğlu'ndaki kafelere çekinmeden gitmesi ve Batı tarzı yaşamın önce sarayda, sonra "paşa" ve "efendi" konaklarına yayılması; kadınların Avrupa modasını takip etmeye başlaması ve bunu benimsemeye aşırıya kaçmaları (Özer, 2006: 30). Osmanlı toplumu içinde eski İslâmî tek düzelik ve geleneksel renklilik sınırlarından çıkarak yeni bir toplumsal yol ayrımına işaret etmiştir. 1839-1876 yılları arasında Tanzimat dönemi, Batı özentisi ile karakterize edilmiş, Avrupa'yı üstün görüp kendi toplumunu geri kabul etme eğilimi, Türk aydın geleneğinde Batı kompleksinin temellerini atmıştır (Kuran, 1994: 23). Tanzimat sonrası entelektüeller, kendi tarihsel ve toplumsal gerçekleri doğrultusunda rasyonel adımlar atmaya çalışmış, ancak Batı kompleksi düşünce ve eylemleri sürekli baskı altında tutmuştur. Bu dönemde Osmanlı Devleti'nde eğitimden hukuka, idareden basına kadar pek çok alanda köklü yenilikler gerçekleştirildi. Örneğin, modern tıp eğitiminin temeli, 1827'de açılan Mekteb-i Tıbbiye ile atılmış, 1834'te Harbiye'nin teşkil edilmesiyle askerî eğitim yeniden düzenlenmiştir. Aynı yıllarda devlet yönetimini güçlendirmeyi amaçlayan Meclis-i Darüşşura-yı Askerî (1836) kurulmuş; tercüme faaliyetlerinin yoğunlaştığı Tercüme odası ise 1833'te faaliyete geçmiştir. Osmanlı basınının kurumsallaşmasında önemli rol oynayan Takvim-i Vekayi, 1831'de yayımlanmaya başlamıştır. Hukuk alanında ise Kanun-ı Ceraim'in 1840'ta, Ticaret Kanunu'nun 1850'de, Vilayet Nizamnamesi'nin ise 1864'te yürürlüğe girmesi idari ve hukuki yapıyı yeniden şekillendirmiştir. Bunun yanında, devlet işlerinin danışma ve denetim boyutunu güçlendiren Şura-yı Devlet 1868'de teşkil edilmiş, aynı yıllarda Mecelle hazırlanmaya başlanmış (1868-1876) ve sivil bürokrasi için temel bir okul olan Mekteb-i Mülkiye 1856'da açılmıştır (Ortaylı, 1995, 112-168, 204-234).

Uygulamalarda hissedilen güçlü Fransız etkisi (Önsoy, 1989: 372; Lewis, 1993: 73) ve Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye'nin faaliyetlerini artırması, rasyonel düşüncenin toplumda yayılmasına katkıda bulunmuş, yayınlanan gazeteler ve aydınların fikirleri muhalif entelektüel bir çevrenin oluşmasını sağlamıştır (Koloğlu, 1985: 68-93). Tanzimat döneminde Batı teknikleri, kumaş, giyim, dokuma, kahvehane ve lokantalar, ulaşım, posta, demiryolu ve buharlı gemiler gibi alanlarda köklü değişimler yaratmış; 19. yüzyılın ikinci yarısında İstanbul'dan Beyrut'a, Kahire'den Kalküta'ya ve Tebriz'den Kazan'a kadar Osmanlı-İslâm dünyasında yeni bir dünya anlayışının yerleşmesine zemin hazırlamıştır (Ortaylı, 1995: 180-203).

1876'da açılıp 1878'de kapanan Mebusan Meclisi ve Kanun-i Esasi ile anayasal monarşiye geçiş, toplumun zihni yapısının yeterince hazır olmaması ve eğitim ile kamuoyu oluşturma düzeylerinin düşüklüğü nedeniyle meşrutiyet rejiminin ve onun fikri temelinin geniş kesimlerce kavranamamasına yol açmıştır. Yeni bir toplumsal kimlik kazanma ve sosyo-kültürel yapılanmanın halk katmanlarında beklenen ilgiyi bulamaması, II. Abdülhamid'in yönetimini kolaylaştırmış; buna karşın dönemde ulaşım, iletişim ve eğitim gibi alanlarda önemli reform ve atılımlar gerçekleştirilmiştir.

“Osmanlılık” ideolojisi temelinde, “Vahdet-i İslâm” çatısı altında siyasi cephe kurma çabaları hem otoritenin sağlanmasına hem de Osmanlı İmparatorluğu'nun uluslararası alandaki zorluklarla başa çıkmasına katkı sağlamıştır (Berkes, 1978: 331-340). Siyasal alanda muhafazakâr eğilimler öne çıkarken, devlet ve toplum ihtiyaçlarını karşılamak için modern kurumlar ve çağdaş yatırımlar da gündeme gelmiştir. Dönemin yeniliklerini benimsemeye çalışan bir yönetim ile Avrupa etkilerini benimsemeye çalışan aydınlar, toplumun farklı katmanlarındaki değişim süreçlerini hedef almış; bu kültürel dönüşüm, Ağâh Sırrı Levend'in ifadesiyle şöyle tanımlanmıştır, “Yapma bir hayat başlamıştı... Yarım yamalak Fransızca öğrenen gençlerde garbî gülünç bir tarzda taklit etme hevesi uyanmıştı. O zamanın adınca alafrangalık moda olmuştu. Her şeyden önce kafalarımızın içini değiştirecek yerde, yalnız kıyafetlerimizi, yaşayışımızın dış şeklini değiştirmeye çalışmakla kalıyorduk.” (Levend'in Edebiyat Tarihi Dersleri'nin 3. cildinden aktaran Turhan, 1969:188).

II. Abdülhamid döneminde, çoğu yabancı müteşebbisler tarafından ülkenin önemli merkezlerini birbirine ve Avrupa'ya uzanan hatlara bağlayan yaklaşık dört bin kilometrelik demiryolu ağı kurulmuş; liman kapasiteleri artırılmış ve karayolları ulaşımına uygun hâle getirilmiştir. Telgraf hatlarının döşenmesiyle, 20. yüzyılın başına gelmeden merkez ile taşra arasındaki iletişimi güçlendiren bir haberleşme ağı kurulmuştur. Yapılan reformlar arasında Batı tarzı belediye teşkilatı ve hizmet düzenlemeleri de yer almıştır. İktisadi alanda ise, Düyun-u Umumiye'nin yarattığı olumsuzluklara rağmen, Osmanlı'da burjuvazinin ve bankacılığın temelleri atılmaya başlanmıştır.

Aynı dönemde, Türk kadını sosyal hayatta daha fazla yer almaya ve etkin rol oynamaya başlamış; erkeklerle ortak sosyal etkinliklere katılmış, devlet memuru olma hakkı elde etmiş ve yükseköğrenime erişim imkânı bulmuştur. Çocuk yetiştirme anlayışı geleneksel yöntemlerden uzaklaşıp “mürebbiye” sistemiyle Batı tipi çekirdek aile modeline doğru evrilmiş ve İstanbul'daki paşa ve efendi konaklarında uygulanmaya başlanmıştır (Özer, 2006: 46-50). Ayrıca, çağın gereksinimlerini kavrayacak ve İslâm dinini etkin biçimde öğretecek din adamları yetiştirmek amacıyla medreselerin ders

programları gözden geçirilerek düzenlemeler yapılmıştır. Eğitim reformları kapsamında Latin harflerinin alınması yönünde de ciddi çalışmalar yapılmıştır. Politikadan uzak bırakılan aydınlar ise edebiyat alanına yönelmiş, Batı ile ilgili veya Batı kaynaklarından yapılan çeviri eserlerle Osmanlı okuyucularına Avrupa toplumsal yaşamı aktarılmıştır (Lewis, 1993: 176-192; Berkes, 1978: 341-380; Turhan, 1969: 261-271). Telif ve tercüme eserler, edebiyat, bilim ve sosyal alanlarda kültürel birikimi önemli ölçüde artırmış, ideolojik yapıların oluşumunda siyaset, toplum, felsefe ve ekonomik düşünceler tam olarak kavranamasa da Osmanlı düşünce atmosferinin dönüşümünü hızlandırmıştır.

II. Abdülhamid, Tanzimat döneminde ihmal edilen eğitim alanına büyük önem vermiştir. Onun yönetimi sırasında, imparatorluğun pek çok yerinde rüştiye ve idadiler açılmış, İstanbul ve bazı vilâyet merkezlerinde yükseköğretim kurumları kurulmuştur. 1900 yılında ise Darülfünun-u Şahane faaliyete geçmiştir (Kodaman, 1980). II. Abdülhamid, fen ve teknik alanlarda Avrupa'daki yeniliklere açık olmakla birlikte, Batı kaynaklı düşünce ve fikir akımlarının imparatorluğa girişine şiddetle karşı çıkmıştır. Yeni Osmanlıların politik mirası ve siyasal düşünce birikimi üzerine, sansür ve jurnalciliğin tahakkümünde, nitelik ve nicelik bakımından ilk hareketten farklı, ancak siyasal hedefler bakımından benzer bir çizgide Jön Türkler hareketi ortaya çıkmıştır. Liberal nitelikli fikirlerin yayılmasının yasak olduğu ortamda, Ahmet Mithat ve Cevdet Paşa gibi muhafazakâr yazarlar edebiyat alanında etkili olmuştur. Batı'daki sembolist akımın etkisiyle Edebiyat-ı Cedide hareketi şekillenmiş; Halit Ziya, Abdülhak Hamid ve Recaizâde Ekrem gibi temsilcilerin ideolojisi "ütopyacı bireycilik" üzerine kurulmuştur (Berkes, 1978: 378). Bu hareketten çıkan Servet-i Fünun, hayalperest yaklaşımları ve karmaşık hümanist anlayışları nedeniyle geniş kitlelere ulaşamamıştır.

II. Abdülhamid döneminde, sansüre karşın pek çok dergi ve gazete yayımlanmış, toplumsal eğitim yaygınlaşmıştır (Koloğlu, 1985: 85). Bu dönemde, geleneksel reaya tipinin yerini, hak ve ödevlerle donatılmış, hukuki statü talep eden ve modern nitelikler kazanmak isteyen yeni bir vatandaş profili almıştır.

Bu dönemde feminist ve sosyalist eğilimler taşıyan radikal fikir akımları, etkileri dar bir alanla sınırlı kalmasına rağmen, kazandırdıkları düşünsel çeşitlilik sayesinde II. Meşrutiyet dönemi sosyo-kültürel yaşamına renk katmıştır. II. Meşrutiyet döneminin bireyi, büyük ölçüde dünyanın gidişatının farkındadır. Sıradan Osmanlı memurları, ülke sorunlarını doğrudan gözlemleyip eleştirme ve çözüm yolları arama pratiği içine girmişlerdir. Osmanlı toplumunun siyasallaşma eğilimi ön plana çıksa da edindikleri yeni alışkanlıklar ve düşünsel dönüşümler sonucunda, toplum geleneksel İslâmî değerleri Batı kaynaklı kültürel unsurlarla uyumlaştırmaya çalışmıştır. Bu bağlamda, dönemin kültürel

değişimleri basit bir taklitten çıkararak, kendi tarihi ve kültürel birikimi ile Batı medeniyet normlarının sentezlenmesine doğru evrilmiştir. Yeni teknolojik ürünlerin günlük yaşama dâhil olması, bireylerin iletişim hızını artırmış ve yenilikleri daha kolay benimsemelerini sağlamıştır (Turhan, 1969: 291-294). Cumhuriyet inkılâpları ise bu süreci hızlandırmış; köklü yasal düzenlemeler ve kararlı yöneticiler, Batılılaşma ve milletleşme hedefi doğrultusunda, toplumu uzlaşma arayışıyla değil, kapsamlı bir dönüşüm süreciyle dönüştürerek reformları uygulamayı tercih etmişlerdir.

### **1.5. Yakın Dönemde İلمي Hayat**

Osmanlı Devleti'nin son dönemine damga vuran 19. yüzyıl, eğitimde geleneksel yapıdan kopuşun ve modernleşmenin yaşandığı en kritik dönemektir. Başlangıçta yalnızca orduyu ve idari yapıyı kurtarmak amacıyla hayata geçirilen yenilikler, zamanla toplumun tamamını kapsayan bir eğitim reformuna dönüşmüştür. Bu dönüşümün temelinde, yüzyıllardır süregelen medrese sisteminin çağın gereksinimlerini karşılayamaması ve devlet kurumlarındaki yozlaşmanın eğitimdeki aksaklıklarla birleşmesi yatmaktadır. Bu tıkanıklığı aşmak isteyen Osmanlı yönetimi, yüzünü tamamen Batı'ya dönerek Avrupa tarzı bir eğitim modelini benimsemiştir. Sonuç olarak bu dönem, eski ile yeninin iç içe geçtiği ancak Batılılaşma etkisinin her geçen gün daha baskın hale geldiği köklü bir yeniden yapılanma sürecini temsil eder (Atay, 1985: 185-186).

Tanzimat öncesi eğitim sisteminde halka yönelik eğitim veren kurumlar halk medreseleri olarak adlandırılmıştır. Bu kurumları diğer medreselerden ayıran temel fark, köle, devşirme veya esirlerin kabul edildiği yapıların aksine halk medreselerinde yalnızca Türk ve Müslüman öğrencilere eğitim verilmesidir. Söz konusu dönemde öğrenciler ana dillerinden farklı olarak Arapça dilinde eğitim görmüş, Türkçenin eğitim dili olarak kabul görmesi ise ancak Tanzimat ve Meşrutiyet süreçleriyle mümkün olmuştur (Ergin, 1977: 105-113).

Tanzimat dönemiyle birlikte hayata geçirilen modern yönetim usullerine sahip yeni okulların ilgi odağı haline gelmesi, geleneksel medreselerin eski itibarını yitirmesine yol açmıştır. Bu süreçte idari bozulmalar ve bilimsel seviyenin gerilemesi gibi faktörler, Tanzimat öncesi mevcut olan medreselerin yalnızca dini ilimler ve Arapça grameriyle sınırlı dar bir çerçeveye hapsolmasına neden olmuştur. Medreselerin Batılı anlamda modernize edilmesinin mümkün görülmemesi üzerine bu kurumların alternatifi olarak yeni yüksekokullar açılmıştır. Hem medreselerin hem de üniversite yapısındaki yeni kurumların eş zamanlı varlığıyla ortaya çıkan eğitimdeki ikiliği gidermek adına çeşitli ıslah çalışmaları gündeme gelse de Cumhuriyet dönemindeki Batılılaşma süreciyle

birlikte medreseler işlevini tamamen yitirerek tarihe karışmıştır (Hatemi, 509-510). Tanzimat dönemiyle birlikte hız kazanan modernleşme hamleleri, geleneksel İslam öğretisi ve yerleşik değerlerle çatıştığı gerekçesiyle ulema sınıfının direnciyle karşılaşmıştır. Roderic Davison tarafından Müslüman geleneğinin asıl muhafızı olarak nitelendirilen bu kesim, Batılılaşma hareketlerinin önündeki temel engel olarak görülmüştür. Ulemanın önemli bir bölümü, toplumsal statülerini ve nüfuzlarını kaybetmemek adına halkın dini hassasiyetlerini kullanmış; yenileşme çabalarının İslam diniyle bağdaşmadığı yönündeki söylemleriyle bu muhalefete geniş bir taraftar kitlesi toplamıştır (Davison, 2005: 69-70). Ulema sınıfı gibi medreseler de bu süreçte yalnızca kendilerini yenilemekte yetersiz kalmamış, aynı zamanda devletin eğitim kurumlarında gerçekleştirmek istediği Batılılaşma ve modernleşme hamlelerinin önünde ciddi bir engel teşkil etmiştir. Ancak bu genel gerileme ve dirence rağmen, dönemin medreselerinden kendi kişisel gayretleriyle sıyrılan, bağınaz düşüncelerden uzaklaşarak topluma ve devlete hizmet edebilecek nitelikte aydın ulemalar da yetişebilmiştir (Karal, 2007: 196). Genel ulema kanaatinin ve medrese geleneğinin aksine, Batılılaşma hamlelerinin İslam diniyle çelişmediğini savunan istisnai bir âlim grubu da mevcuttu. Bu yenilikçi yaklaşım çerçevesinde, kimi âlimler Hristiyanlığın kutsal metinleri üzerine derinlemesine araştırmalar yaparken; kimileri ise yabancı dil öğrenmenin inançla bağdaşmayacağını savunan muhafazakâr çevrelere karşı, dil eğitimlerini gizli tutarak Fransızca öğrenmek için büyük çaba sarf etmişlerdir (Fatma Aliye, 1994: 33-34). Eğitim kurumlarına harita gibi modern ders araçlarını dahil etmek isteyen yenilikçi ulema grubu, bu tür materyallerin kullanımını inanç ve ibadet esaslarına aykırı bulan muhafazakâr meslektaşlarının sert tepkileriyle karşılaşmıştır (Ergin, 1977: 384). Eğitim sahasındaki reform hareketleri 1840'lı yıllarda filizlenmeye başlamış olsa da 1856 yılına gelinceye dek belirgin bir etkinlik kazanamamıştır. Bu süreçte, Müslüman Türk nüfusunun büyük bir kısmının eğitim faaliyetleri; geleneksel yöntemlerle ders veren mektepler ve ulema sınıfının denetimindeki medreseler aracılığıyla yürütülmeye devam etmiştir (Ergin, 1977: 383). Söz konusu dönemde medreselerdeki eğitim müfredatı; temel okuma-yazma becerileri, aritmetik işlemleri, Kur'an-ı Kerim tilaveti ile temel dini ve ahlaki prensiplerin öğretilmesine odaklanmıştır (Gibb ve Bowen, 1950-1957'den aktaran Davison, 2005: 71). Medreselerin toplumsal itibarını yitirmesine ve giderek gerilemesine yol açan temel etkenlerin başında eğitim dilinin Arapça olması gelmektedir. Bunun yanı sıra; felsefeye, felsefi düşünceye ve akli ilimlere karşı sergilenen hasmane tutum ile fikhın diğer tüm disiplinleri gölgede bırakacak şekilde merkeze alınması, bilimsel çeşitliliğin yok olmasına neden olmuştur.

Devletin sınırlarının genişlemesiyle farklı kültür ve inançlarla kurulan temasların yarattığı yeni ihtiyaçlar, rüşvetle elde edilen kadılık ve müderrislik makamlarının liyakati bitirmesi, artan öğrenci sayısına karşın fiziksel ve mali imkânların yetersiz kalması, buna bağlı olarak düşen eğitim kalitesi ve öğretim metodolojisindeki yapısal bozukluklar, medreselere olan ilginin azalmasındaki diğer kritik faktörler olarak öne çıkmıştır (Atay, 1983: 159-169). Dönemin eğitim ıslahatları incelendiğinde, geleneksel medrese ve mekteplerin müfredat yapısında köklü değişimlere gidilmediği, yenilik hareketlerinin esas olarak rüştiyeler üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Toplumsal algıda kız çocuklarının eğitim almasının hoş karşılanmadığı bir sürecin ardından, 1861 yılı itibarıyla bu anlayış kırılmaya başlamıştır. Bu tarihten sonra kız çocukları hem dini bilgilerini geliştirmek hem de kendi dünyalarını tanıyarak yaşamlarını daha nitelikli idame ettirebilmek amacıyla eğitim hayatına dâhil edilmişlerdir. Ayrıca, eğitimdeki bu genişleme süreciyle birlikte rüştiyelerin kapıları Hristiyan öğrencilere de açılarak kapsayıcı bir yapı hedeflenmiştir (Karal, 2007: 201).

Medreselerde eğitim dilinin Arapça olması ve devlet kadrolarında yabancı dil bilen yetişmiş eleman eksikliği, Osmanlı Devleti'ni stratejik hamleler yapmaya sevk etmiştir. Bu boşluğu doldurmak ve dönemin diplomatik dili olan Fransızca'yı öğrenmek amacıyla yurt dışına öğrenciler gönderilmiştir. Bu sürecin bir uzantısı olarak, yeni kurulan eğitim kurumlarında da Fransızca temel eğitim dili olarak benimsenmiştir (Beydilli, 2007: 355). Bu dönemde eğitim sahasında hayata geçirilen yenilikler; medrese ve tekke gibi köklü geleneksel kurumların gözden düşmesine, dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin en temel yapılarından biri olan ulema sınıfının toplumsal ve siyasal nüfuzunu yitirmesine zemin hazırlamıştır.

Batılılaşma ve Tanzimat süreciyle birlikte; Batı tarzı yaşam biçimi, sanat, edebiyat ve seküler uğraşlar ön plana çıkarken, dini ilimlerin ihmal edilmesi bu dönüşümü hızlandırmıştır. Söz konusu değişim neticesinde ulema sınıfı, toplum nezdinde statüsünü kaybederek bağımsız, etkisiz ve donanımsız bir kesim olarak algılanmaya başlanmıştır (Mardin, 1998). Tanzimat döneminde Osmanlı eğitim sistemi, kurumsal bütünlükten yoksun, parçalı bir yapı arz etmektedir. Bu dönemdeki eğitim mecraları temel olarak dört grupta tasnif edilebilir: İlki, devlet eliyle modernleştirilen resmi eğitim kurumlarıdır. İkincisi, toplumsal ve bilimsel gerçeklikten koparak tamamen geleneksel bir karaktere bürünen medreselerdir. Üçüncüsü, gayrimüslim tebaanın kendi bünyesinde faaliyet gösteren cemaat okulları; dördüncüsü ise devletle herhangi bir organik bağı bulunmayan, dış odaklarca tesis edilen yabancı eğitim kurumlarıdır (Karal, 2007: 193). Söz konusu

dönemde, geleneksel medrese modelinin yerini alan ve modern eğitim metotlarını benimseyen çok sayıda yeni okul tesis edilmiştir (Atay, 1983: 186).

### **1.6. 19. Yüzyılda Fikir Akımları**

19. yüzyılda beliren fikir akımları, temelde Osmanlı Devleti'nin içine varlık mücadelesi ve Batı modernleşmesine karşı duyulan hayranlığın geleneksel kültürel doku üzerindeki dönüştürücü etkisinin bir tezahürüdür. Bu süreçte Batı kaynaklı teknolojik ve yapısal yeniliklerin transferi, yerleşik Osmanlı kültürünün zemin kaybetmesine ve bir nevi kültürel erozyona uğrayarak yerini Batılı unsurlara bırakmasına sebebiyet vermiştir. Ancak Batı menşeli unsurlar, geleneksel sosyal yapı içerisinde organik bir kimlik inşası gerçekleştirememiş toplumda bir aidiyet ve kimlik boşluğu doğurmuştur. İbrahim Şinasi, önderliğindeki entelektüel çabalar, bu sosyal kimlik krizini aşmaya yönelik ilk sistemli girişimler olarak değerlendirilebilir. Bu dönemdeki temel eğilim, Batılı formları kullanırken aynı zamanda köklü Osmanlı kültür mirasının dinamiklerini yeniden canlandırarak sentezci bir kimlik bilinci oluşturmaktadır. (Mardin, 1985: 345).

#### **1.6.1. Osmanlılık/ Osmanlıcılık**

19. yüzyılda Osmanlı coğrafyasındaki gayrimüslim tebaanın, Batılı güçlerin müdahaleleriyle ivme kazanan ayrılıkçı faaliyetleri, klasik millet sistemi içerisindeki toplumsal mutabakatın sürdürülebilirliğini sekteye uğratmıştır. Devletin parçalanma tehlikesiyle karşı karşıya kalması, geleneksel bağların ötesinde, tüm inanç gruplarını kuşatacak kapsayıcı bir üst kimlik inşasını zorunlu kılmıştır. Bu bağlamda, siyasi istikrarı ve toplumsal barışı yeniden tesis edebilmek amacıyla, dini aidiyetlerin üzerinde konumlandırılan bir “Osmanlı vatandaşlığı” anlayışı, toplumsal çözülmeye karşı manevi ve hukuki bir birleştirici unsur olarak geliştirilmiştir (Özcan, 2007: 485). Namık Kemal ve Genç Osmanlılar cemiyeti tarafından savunulan Osmanlıcılık ideolojisi, İmparatorluğun çok uluslu demografik yapısını muhafaza etmeyi amaçlayan bir projedir. Bu akım, milliyetçilik hareketlerinin yarattığı ayrılıkçı eğilimlere karşı, din ve etnik köken ayrımı gözetmeksizin tüm tebaayı “Osmanlı” üst kimliği altında birleştirmeyi hedeflemiştir (Mardin, 1985: 348).

#### **1.6.2. İslamcılık**

Yeni Osmanlı Hareketi'nin çözülmesini takiben ortaya çıkmıştır. Söz konusu ideoloji; İslam'ı yalnızca bireysel bir inanç sistemi değil; ontolojik, etik, hukuki ve idari katmanlarda toplumsal hayatın asli belirleyicisi kılmayı hedefleyen kuşatıcı bir doktrindir

(Cevizci, 2005: 937). Bu akım, Tanzimat reformlarının getirdiği aşırı Batılılaşmaya karşı İslami bir tepki olarak doğmuştur. İlk somut örneği ise Kuleli Vakası olarak bilinir. Ahmet Cevdet Paşa ve Şirvanizade Rüşü Paşa gibi isimlerin öncülük ettiği bu düşünce yapısına göre, Tanzimat dönemiyle birlikte Osmanlı toplumunun kendi kültürel ve dini benliğinden uzaklaştığı savunulur. Bu görüşü benimseyenler, devletin kurtuluşunu ve toplumsal çözülmenin engellenmesini, Tanzimat bürokrasisinin üstü kapalı biçimde geri plana ittiği şeriat değerlerine yeniden dönmekte görürler. Onlara göre temel amaç, Batı'nın etkisiyle kaybedilen milli ve dini kimliği, İslam hukukunu ve ahlâkını toplumsal hayatın merkezine yerleştirerek yeniden kazanmaktır (Mardin, 1985: 346-347). Bu muhafazakâr grup, Meşrutiyet idaresine karşı çıkarak İslam devlet geleneğinde böyle bir yönetim biçiminin yeri olmadığını savunur. Onlara göre, toplumsal ve siyasi meselelerde dinin belirlediği hükümlerin yerine Avrupa menşeli kanun ve kuralların ikame edilmesi inanç açısından uygun değildir. Temel iddiaları, devletin ve toplumun ıslahı için Batı taklitçiliği yerine şeriatın sunduğu nizamın eksiksiz uygulanması gerektiğidir (Karal, 2007: 298).

### **1.6.3. Türkçülük ve Milliyetçilik**

Osmanlı Devleti'nde Türkçülük akımının doğuşu hem iç hem de dış dinamiklerin bir sonucudur. Milliyetçilik rüzgârıyla bağımsızlık kazanan azınlıkların devletten kopması ve Müslüman coğrafyalarda ayrılıkçı hareketler, imparatorluğun bütünlüğünü sarsmıştır. Bu süreçte Avrupa'nın Türk varlığı üzerindeki artan baskısı ve Batı eğitimi alan Türk aydınlarının kazandığı yeni perspektifler, Türk kimliğini merkeze alan bir beka stratejisinin temellerini atmıştır (Karal, 2007: 288). Bu süreçte Türk kimliği hem toplumsal hem de siyasi alanda yeniden itibar kazanmış, Türkçe'ye verilen önemle birlikte Türklük bir gurur kaynağı hâline gelmiştir. Devlet adamları tarafından imparatorluğun asli ve kurucu unsuru olarak görülen Türk kimliğini muhafaza etme ihtiyacı, ön plana çıkmıştır. Hareketin gelişiminde Ahmet Mithad Efendi, Ahmed Vefik Paşa, Şemseddin Sami gibi isimler dil ve kültür çalışmalarıyla öncü bir rol üstlenir. İlerleyen dönemde ise Ziya Gökalp, Yusuf Akçura ve Ömer Seyfettin gibi figürler Türkçülüğü sistematik bir ideoloji ve sosyolojik bir çerçeveye oturtarak bu akımı kurumsallaştırmışlardır (Karal, 2007: 296 ve Hanioglu, 2012: 153).

### **1.6.4. Panislamizm**

Panislamizm, o döneme kadar sistematik bir şekilde dile getirilmemiş olan İslam dünyasıyla bütünleşme ve dostluk kurma stratejisidir. Bu ideolojinin temelinde, Batı

emperyalizminin İslamiyet'e karşı ortak bir tehdit teşkil ettiği ve bu sömürgeci güçlere karşı birleşilmesi gerektiği düşüncesi yatar. Ancak bu yöndeki siyasi girişimler ve dayanışma çabaları, kendi sömürgelerindeki Müslüman nüfusun ayaklanmasından çekinen Batılı devletlerin Osmanlı Devleti üzerindeki diplomatik ve askeri baskılarını daha da yoğunlaştırmasına yol açmıştır (Küçük, 1988: 220). Panislamizm'in iki temel hedefi vardır: İlki, Osmanlı sınırları içindeki Müslüman halkı İslam çatısı altında birleştirmek; ikincisi ise dünya üzerindeki tüm Müslümanları halifelik makamı etrafında toplayarak ortak bir güç oluşturmaktır (Mardin: 1985: 348). Namık Kemal, Ziya Paşa ve Ali Suavi, modernleşme sırasında toplumun kendi değerlerinden kopup kimliğini kaybetmemesi için İslamiyet'i bir kalkan olarak görmüşlerdir. Batı'dan yayılan milliyetçilik akımlarına karşı, Müslümanların hem inançta hem de yaşadıkları topraklarda bir bütün olmalarını savunan "İslam birliği" düşüncesini ön plana çıkarmışlardır (Kutluer, 2001: 63).

#### **1.6.5. Yeni Osmanlılar Hareketi**

Yeni Osmanlılar hareketi, Tanzimat'ın mimarları olan Âli ve Fuat Paşaların yönetim anlayışına karşı bir başkaldırı olarak ortaya çıkmıştır. Namık Kemal, Ziya Paşa ve Ali Suavi gibi isimlerin öncülük ettiği bu grup; mevcut yönetimin devleti kurtarma çabalarını yetersiz bulmuş ve halk için daha geniş siyasi özgürlükler talep etmiştir. Islahat Fermanı'nın Osmanlı'yı Batı'nın ekonomik sömürgesi haline getirdiğini ve Müslüman tebaayı Avrupa'ya bağımlı kıldığını savunan bu aydınlar, Tanzimat'ın plansız bir taklitçilikten ibaret olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlara göre Tanzimat, Müslüman toplumun yapısını sarsan, köksüz ve felsefi bir temelden yoksun bir süreçtir. Bu boşluğu doldurmak için İslam felsefesinden yararlanılması gerektiğini savunan Yeni Osmanlılar, kurulacak demokratik düzenin ve meşrutiyetin mutlaka şeriat ilkeleriyle uyumlu olması gerektiğini vurgulamışlardır (Mardin, 1985: 344-345).

#### **1.6.6. Materyalizm**

Bu düşünce sistemi, gerçekliğin temelinde yalnızca maddi tözün bulunduğunu ve evrendeki her türlü oluşumun bu fiziksel yapıdan türediğini savunan materyalizm (maddecilik) anlayışdır. Bu yaklaşıma göre, var olan her şey somut madde cinsinden olup zihinsel ya da ruhsal süreçler de dâhil olmak üzere tüm değişimler yalnızca maddenin hareketine ve etkileşimine dayanmaktadır. Maddesel dünyanın ötesinde aşkın bir gerçekliği reddeden bu görüş, varlığı tamamen fiziksel unsurlar üzerinden tanımlar (Cevizci, 2005: 1142). Osmanlı düşünce dünyasında materyalizm, 1880'li yıllardan

İtibaren bilimsel bir temelde şekillenmeye başlamıştır. Bu akım, evrenin ve canlılığın oluşumunu dini gerekçelerle değil, tamamen bilimsel verilerle açıklamayı esas alır. Sezgi yerine akıllı rehber edinen bu anlayışta hayat, manevi bir yolculuk değil; maddesel değişimlere dayalı, somut ve anlaşılabilir bir gerçekliktir. Dinsel bir kabulleniş olan tevekkülün yerini eleştirel düşünceye bıraktığı bu süreçte, geleneksel kurumlar ve yerleşik fikirler akıl süzgecinden geçirilmiştir. Beşir Fuad'ın kurucusu olduğu bu harekete Ahmed Şuayb, Abdullah Cevdet ve Baha Tevfik gibi isimler büyük katkı sağlamıştır. Akımın düşünsel yapısı; yöntemde Auguste Comte (pozitivizm), biyolojik tanımlamalarda Claude Bernard (fizyoloji), yaratılış fikrine karşı doğa yasalarında Charles Darwin (evrim) ve maddenin sonsuzluğu fikrinde ise Ludwig Büchner (biyolojik materyalizm) gibi Batılı düşünürlerin teorileriyle harmanlanmıştır (Işın, 363-364).

### **1.6.7. Pozitivizm**

Modern bilimi rehber edinen bu düşünce yapısı; bilimsel gerçeklerle bağdaşmayan hurafeleri, geleneksel inançları ve doğaüstü (metafizik) açıklamaları, toplumsal gelişimin ve insanlığın önündeki temel engeller olarak nitelendirir. Bu yaklaşıma göre ilerleme, ancak rasyonel bilginin hâkimiyetiyle mümkündür (Cevizci, 2007: 1370). 19. yüzyıl Osmanlı aydınları için pozitivizm, modernleşmenin yöntemlerini ve hedeflerini belirleyen temel bir rehber olmuştur. Somut çözümlere odaklanan bu anlayış, bilimsel felsefeyi merkeze alarak yenileşme süreci için gerekli fikri altyapıyı sağlamıştır. Bu akım, Osmanlı modernleşmesini üç ana kulvarda şekillendirmiştir: İlk aşamada Şinasi ile başlayan süreçte, aklın eleştirel bir güç kazanmasıyla düşünsel bir değişim yaşanmıştır. İkinci aşamada bu eleştirel bakış; hukuk, idare ve ekonomi alanlarına taşınarak kamu yönetiminde rasyonelliği temel almıştır. Son olarak ise Ahmet Şuayb'ın öncülüğünde sanat felsefesi alanında etkisini göstermiştir. Özellikle Ahmed Rıza'nın yoğun çabalarıyla geniş bir çevreye yayılan pozitivizm, devletin ve toplumun yeniden yapılandırılmasında belirleyici bir rol oynamıştır (Işın, 353-356).

Osmanlı düşünce dünyasındaki fikir akımlarını kesin çizgilerle birbirinden ayırmak, aydınların meselelere yaklaşımındaki çeşitlilik nedeniyle oldukça güçtür. Dönemin düşünürleri, sundukları çözüm önerileri ve tartıştıkları temel sorunlar bakımından belirli bir kategoriye sığmayacak kadar dinamik yapı sergilemişlerdir. Bu durumun en somut örneklerinden biri Fatma Aliye Hanım'dır. Kendisi felsefi ve sosyal görüşlerindeki denge sebebiyle kimi araştırmacılarla ılımlı Batıcı, kimilerince ise ılımlı İslamcı olarak tanımlanmıştır. Akımların bu geçirgenliği tarihsel süreçteki değişimle de doğrudan ilgilidir. Örneğin Tanzimat Dönemi Batıcıları, modernleşmeyi İslam'ın öz

değerleriyle uzlaştırmaya çalışırken, II. Meşrutiyet sonrasında pozitivist düşüncenin baskın hale gelmesiyle birlikte bu akım dine karşı daha mesafeli, hatta çatışmacı bir kimliğe bürünmüştür. Dolayısıyla Osmanlı entelektüel mirasını, bu tarihsel kırılmaları ve şahısların özgün duruşlarını göz ardı etmeden değerlendirmek gerekir (Özdem, 2012: 15).

## İKİNCİ BÖLÜM

### 2. FATMA ALİYE HAKKINDA YAPILMIŞ ÇALIŞMALAR

Fatma Aliye Hanım üzerine yapılan lisansüstü çalışmalar incelendiğinde, literatürün kronolojik bir gelişim ve tematik bir çeşitlilik sergilediği görülmektedir. 1990'ların sonunda Abdülkadir Dağlı (1999) ve 2000'lerin başında Zeynep Sarımermer Annaç (2001) tarafından gerçekleştirilen ilk çalışmalar, yazarın biyografisi, eğitim anlayışı ve Refet gibi temel eserlerinin tahlili ile akademik zemini oluşturmuştur. Takip eden süreçte Nagihan Haliloğlu (2003), Muhadarat romanını anlatı teknikleri ve güvenilirlik üzerinden inceleyerek çalışmalara teorik bir derinlik kazandırmıştır. 2010'lu yıllara gelindiğinde ise ilginin Fatma Aliye'nin entelektüel ağlarına ve karşılaştırmalı edebiyata kaydığı gözlemlenmektedir; nitekim Bihter Dereli (2010) mektup-roman türü üzerinden, Merve Kurt (2017) ise Ahmet Mithat Efendi'nin yazarın fikir dünyasındaki kurucu etkisini irdeleyerek bu alanı genişletmiştir. Son dönem çalışmaları ise Fatma Aliye'yi sadece bir edebiyatçı değil, disiplinler arası bir figür olarak ele almaktadır. Nimet Karaçorlu (2009) ve Zeynep Özger (2019), yazarın felsefi duruşunu ve özellikle Batı düşüncesine/materyalizme yönelik tenkitlerini felsefe disiplini perspektifinden analiz etmişlerdir. Sosyolojik ve psikolojik yaklaşımların da ağırlık kazandığı bu süreçte, Başak Avcı (2023) gibi araştırmacılar yazarın eserlerini Alice Walker ve Sylvia Plath gibi dünya isimleriyle toplumsal cinsiyet ve psikolojik bağlamda karşılaştırmıştır. Seval Sezer'in (2023) ideal kadın kimliğindeki paradokslara odaklanan çalışması ve Cemile Gürhan'ın (2024) Jane Austen ile kurduğu paralellikler, Fatma Aliye'nin modernleşme tarihindeki çok katmanlı yapısının güncelliğini koruduğunu ispatlamaktadır. 2026 yılına gelindiğinde Zeynep Üstündağ'ın aile anlayışı üzerine yaptığı çalışma gibi örnekler, yazarın düşünce dünyasının hala keşfedilmeyi bekleyen özgün yönleri olduğunu ve literatürün biyografik anlatıdan teknik, felsefi ve karşılaştırmalı analizlere doğru evrildiğini göstermektedir.

Elinizdeki çalışma, Fatma Aliye Hanım'ın Türk düşünce tarihindeki konumunu, alışlagelmiş edebi tahlillerin ötesine taşıyarak 'Yeni İlm-i Kelâm' ve 'Oryantalistlere karşı müdafaa' perspektifinden yeniden okumayı amaçlamaktadır. Literatürde genellikle romancı kimliği ve kadın hakları savunuculuğu ile ön plana çıkarılan yazar, bu tez kapsamında 19. yüzyılın en büyük fikri meydan okuması olan materyalist ve pozitivist akımlara karşı duran teknik bir düşünür olarak ele alınmaktadır. Araştırmanın temel amacı, yazarın Terâcim-i Ahvâl-i Felâsife ve özellikle Tedkîk-i Ecsâm eserlerinde sergilediği felsefi derinliği ortaya koymaktır. Bu bağlamda çalışmanın odak noktası;

Fatma Aliye'nin madde, ruh, cevher ve araz gibi ontolojik kavramlar üzerinden materyalizmi nasıl bir mantıksal süzgeçten geçirdiği ve Paul Janet gibi Batılı düşünürleri İslam akaidini savunmak için bir metodoloji olarak nasıl kullandığını tespit etmektir.

### **2.1. Fatma Aliye'nin Entelektüel Kişiliği Düşünsel Temelleri**

Fatma Aliye Hanım, 19 Ekim 1862'de İstanbul'da dünyaya gelmiştir. Babası, Tanzimat dönemi önemli devlet adamlarından Ahmet Cevdet Paşa, annesi ise Advkiye Hanım'dır. Ali Sedat isimli bir ağabeyi ve Emine Semiye isimli bir kız kardeşi vardır. Tanzimat sonrasının kültürel atmosferiyle konak yaşamının etkisi altında büyümüştür. Annesi ev işlerinden, babası ise hem devlet görevlerinden hem de ilim ve sanat çalışmalarından meşgul olduğundan, on üç yaşına kadar ebeveynlerini pek sık görememiştir. Bu nedenle, çocukluk yıllarını sütünesi, dadıları ve hizmetkârlarıyla geçirmiştir. Osmanlı Devleti'nde yüksek rütbeli bir yönetici ve aynı zamanda seçkin bir âlim olan Ahmet Cevdet Paşa'nın kızı olması, Fatma Aliye Hanım'a dönemin diğer kadınlarından oldukça farklı bir yetiştirme ortamı sağlamıştır. Babası, kızının eğitimine büyük önem vermiş; hatta Fatma Aliye, o dönemde birçok Avrupalı kadının bile ulaşamadığı nitelikte bir eğitim görme imkânına sahip olmuştur. Fatma Aliye Hanım, üç yaşına geldiği zaman babasının Halep Valiliği'ne atanması üzerine ailesiyle birlikte Halep'e taşınmıştır. Burada bulunduğu süre boyunca zamanının büyük bir kısmını, babasının kahvecisi olan, okuma yazma bilen, zeki ve kültürlü bir kişi olarak tanınan Süleyman Ağa'nın yanında geçirmiştir. Süleyman Ağa her ne kadar fazla konuşmayı sevmese de Fatma Aliye ile yakından ilgilenmiş, onun meraklı sorularını sabırla yanıtlamış, ona çeşitli hikâyeler anlatmış ve Fransa ile İngiltere gibi ülkeler hakkında bilgiler vermiştir. Halep'te Fatma Aliye'nin vakit geçirdiği bir diğer kişi ise onu çok seven, sohbet etmekten keyif alan ve uzun süre görmediğinde hemen yanına çağırarak Mösyö Eskin'dir. Fatma Aliye Hanım da Mösyö Eskin'e büyük bir sevgi beslemiş, onunla geçirdiği anları çocukluğunun en güzel ve unutulmaz hatıraları arasında saymıştır (Ahmet Mithat Efendi, 1994: 41-42).

Fatma Aliye Hanım, beş yaşına geldiğinde ailesiyle birlikte yeniden İstanbul'a dönmüştür. Burada, on üç yaşına kadar Lofçalı Hacı İbrahim Şevki Efendi'den yazı ve matematik dersleri alarak eğitimine devam etmiştir. Henüz beş yaşındayken Kur'an-ı Kerim'i hatmetmiş, kısa bir süre sonra da Mızraklı İlmihal ve Mevlid gibi dini metinleri okuyacak düzeye ulaşmıştır. Yedi yaşına geldiğinde ise Battal Gazi Destanı, Kan ve Kalesi ve Muhayyelât-ı Aziz Efendi gibi kitapları okumaya başlamıştır. Bu dönemde ayrıca babasının akrabalarından biri olan bir hocadan imla dersleri alarak dil bilgisi

konusundaki yetkinliğini geliştirmiştir. Fatma Aliye Hanım'ın okuma ve öğrenme merakı öylesine kuvvetlidir ki, çocukça bir inanışla “okumuş kişilerin artıklarını yiyen kimse, bilgi sahibi olur” şeklindeki bir sözü gerçek sanır. Bu sözü ciddiye alarak, annesine ders veren ve çevresinde “Hacı Hanım” diye saygıyla anılan kadını “okumuş” biri olarak görür ve onun yemek artıklarını gizlice yemeye başlar (Ahmet Mithat Efendi, 1994: 46-47). Fatma Aliye Hanım'daki bu öğrenme tutkusu kısa sürede ailesinin dikkatini çeker. Henüz yedi yaşında iken, okuma- yazma konusundaki becerisi sayesinde annesinin özel kâtipliğini yapmış, onun mektuplarını kaleme almıştır.

Ağabeyi Ali Sedat Bey de kardeşinin yeteneğini fark etmiş ve kütüphanesini düzenlerken ondan yardım istemiştir. Bu desteğinin karşılığında ise, kendi işine yaramayan bazı kitap ve dergileri Fatma Aliye Hanım'a hediye etmiştir. Böylece Fatma Aliye Hanım, daha çocuk yaşta gazete ve dergi okuma alışkanlığı edinmiş, erken dönemden itibaren okuma sevgisini derinleştirme fırsatı bulmuştur (Ahmet Mithat Efendi, 1994: 47). Daha sonra Ali Sedat Bey, hocası Mustafa Efendi'nin derslerine kardeşi Fatma Aliye Hanım'ı da davet etmiştir. Bu sayede Fatma Aliye Hanım, Mustafa Efendi'den din, tarih, coğrafya, Osmanlı kültürü ve astronomi gibi dersler almıştır. Ayrıca, hocasının verdiği bilgiler sayesinde zihnindeki hurafe ve batıl inançlardan arınmış, düşünce ufkunu genişletme imkânı bulmuştur. Hoca Mustafa Efendi'nin vefatından sonra, Fatma Aliye Hanım eski hocasından kitabet dersleri almaya başlamıştır. Bu derslerin yanı sıra, İslam ve Avrupalı kadınların bilgi düzeyleri ile İslam gelenekleri ve yabancı adalet sistemlerinin karşılaştırılması gibi konularda da eğitim görmüştür. On yaşına geldiğinde ise Fransızca öğrenme isteği ortaya çıkmış, fakat o dönemde kız çocuklarının Fransızca eğitimi yaygın ve hoş karşılanmadığı için bu arzusunu açıkça dile getirememiştir. Fatma Aliye Hanım, kendi çabasıyla Fransızca öğrenmenin yollarını aramaya başlamış ve eline geçen Fransızca gazeteleri büyük bir merakla incelemiştir. Sütbabasının yardımıyla resimli bir Fransızca alfabe edinmeyi başarır ve ilk dersine, henüz hiçbir şey anlamasa da çalışır. Daha sonra, Fransızca bilen piyano hocasından dersler almaya başlar. Tüm bu çabalarını gizli sürdürürken babası durumu fark eder. Kızının Fransızcaya olan ilgisi ve yeteneği karşısında şaşırır; o dönemde kız çocuklarının Fransızca öğrenmesi yaygın olmasa da Fatma Aliye Hanım'ın isteğini engellemez. Fatma Aliye Hanım üç yıl boyunca konakta İlyas Matar Efendi'den önce dilbilgisi dersi almış daha sonra da pratik çalışmışlardır (Ahmet Mithat Efendi, 1994: 53-54). Bu dönemde Fatma Aliye Hanım, hayatında belirleyici bir etki bırakan Ahmet Mithat Efendi'nin eserlerini okumaya başlamıştır. Okuduğu başlıca yapıtlar arasında *Hace-i Evvel*, *Hasan Mellah*, *Dünyaya İkinci Geliş*, *Rakım Efendi*, *Eflatun Bey* ve *Kâinat* bulunmaktadır.

(Ahmet Mithat Efendi, 1994: 56). Bu eserler, onun edebi zevkini şekillendirmede ve düşünsel gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Ahmet Cevdet Paşa 1875 yılında Yanya Valiliği'ne atanınca ailesi de 1875-1877 yıllarında Yanya'da ikamet etmiştir. Bu süreçte Fatma Aliye Hanım, eğitimine kısa bir süre ara vermek durumunda kalmıştır. Ancak, eğitim faaliyetlerinden tamamen uzak kalmamış; bu dönemde, Cezzar Ahmet Paşa ile Napolyon arasındaki savaşı konu alan Fransızca bir piyesin yarısını tercüme ederek dil ve kültürel birikimini geliştirmeye devam etmiştir. (Ahmet Mithat Efendi, 1994: 58). Ahmet Cevdet Paşa'nın Maarif Nazırlığına atanmasının ardından aile yeniden İstanbul'a dönmüştür. Bu dönemde Fatma Aliye Hanım, Fransızca eğitimine yeniden başlamıştır. On beş on altı yaşlarına geldiğinde ise felsefeye karşı güçlü bir ilgi geliştirmiştir. Bu dönemde okuduğu kitaplardan ayrı bir zevk aldığı gözlemlenmekte, bilgileri derinlemesine araştırmaya ve bunlardan doğru sonuçlara ulaşmaya çalışmaktadır.

Fatma Aliye Hanım, yalnızca kitap okumakla yetinmenin yeterli olmadığını, dış dünyayı tanımanın ve deneyimlemenin de önemini benimsemiştir. Bu dönemde Ahmet Mithat Efendi'nin Kırk Anbar dergisinde yayımlanan makaleleri, onun düşünsel dünyasında belirgin bir etki yaratmıştır. Fatma Aliye Hanım, Ahmet Mithat Efendi'ye yazdığı çeşitli mektuplarda, Kırk Anbar'ın sade dille kaleme alınmış felsefe ve bilim içerikli yazılarından yararlandığını açıkça ifade etmiştir. 1878-1880 yılları arasında Ahmet Cevdet Paşa'nın Suriye Valiliği görevine atanmasıyla birlikte Fatma Aliye Hanım için Şam dönemi başlamıştır. Suriye'de yaşadıklarını Fransızca olarak kaleme almış; bu dönemde edindiği tecrübeleri daha sonra yazacağı Muhadarât ve Udi romanlarında kullanmıştır.

Ahmet Cevdet Paşa'nın İstanbul'a dönüşünün ardından, Fatma Aliye Hanım, 1879 yılında, II. Abdülhamid'in yaverlerinden Kolağası Faik Bey ile evlenmiştir. Evlilik sonrasında eşiyile edebiyat, bilim ve felsefe üzerine sohbet etmek ve fikir alışverişinde bulunmak istemiş, ancak Faik Bey'in tamamen askerî bir eğitim almış olması ve entelektüel açıdan farklı bir birikime sahip bulunması nedeniyle bu mümkün olmamıştır.

Fatma Aliye Hanım, Fransızca'yı kaybetmemek için ara sıra eşine Fransızca konuşmayı teklif etmişse de eşinin dil bilgisi sınırlı olduğundan bu da mümkün olmamıştır. Evliliğin ilk yıllarında Faik Bey, Fatma Aliye Hanım'ın kitap okumasına sıcak bakmamış; hatta kendi düşüncesine göre iffetli bir kadının roman okumasının uygun olmadığını savunarak bu tür okumalara yasak getirmiştir. Ancak zamanla bu görüşünden vazgeçmiştir. Bu süreçte Fatma Aliye, Fransız yazar George Ohnet'in *Valente* adlı eserini Türkçe'ye *Meram* başlığıyla kazandırmış, "Bir Kadın" imzasıyla yayımlamıştır. Ancak, bir kadının Fransızcadan çeviri yapması dönemin basınında, özellikle *Tercüman-ı*

*Hakikat* ve *Servet* gazetelerinde kuşkuyla karşılanmıştır. Adını açıkça Fatma Aliye Hanım olarak belirttiğinde ise, çevirinin aslında babası veya ağabeyi tarafından yapılmış olabileceği ihtimali tartışılmıştır. Adliye Nazırlığı görevinden ayrılan Ahmet Cevdet Paşa, kızının bu çeviri başarısının ardından onunla birlikte *Mesnevi*, kasideler ve İbn Haldun'un *Mukaddime* eserini okumaya başlamıştır. Aristo, Eflatun, İbn Rüşd ve İmam Gazali'nin görüşlerini karşılaştırarak tartışmalar yapmışlardır. Fatma Aliye Hanım, bu dersleri *Durus-i Aliye* adıyla not almıştır (Ahmet Mithat Efendi, 1994: 75-76). Ayrıca bu dönemde, Ahmet Mithat Efendi ile birlikte *Hayal ve Hakikat* adlı romanı kaleme almıştır. O dönemdeki roman yazarları, eserlerini yalnızca edebi amaçlarla değil; devletin geri kalmışlığının sebeplerini ortaya koymak ve toplumu uygarlık yolunda yönlendirmek için bir araç olarak görmüşlerdir.

Fatma Aliye Hanım, yoğun akademik ve edebi çalışmalarının yanı sıra sosyal sorumluluk alanında da aktif olmuştur. 1897 yılında Türk-Yunan Savaşı sırasında şehit düşenlerin yakınları ile gazilere ve gazi ailelerine destek sağlamak amacıyla, üyelerinin tamamı kadınlardan oluşan Cemiyet-i İmdadiye adlı derneği kurmuştur. Bu dernek, kadınların öncülüğünde oluşturulan ilk resmi sosyal yardım kuruluşu olma özelliğini taşımaktadır ve Fatma Aliye Hanım derneğin başkanlığını yürütmüştür. Bu çabaları II. Abdülhamid'in dikkatini çekmiş ve kendisi bir berat ile ödüllendirilmiştir. Ayrıca Fatma Aliye Hanım, yardım kuruluşu olan Hilal-i Ahmer Cemiyeti'nin de ilk kadın üyesi olmuş ve burada kâtiplik görevini üstlenmiştir.

Fatma Aliye Hanım, ilmi çalışmalarını ve sosyal sorumluluk projelerini sürdürürken aynı zamanda örnek bir eş ve sevgi dolu bir anne olarak da öne çıkmıştır. Evliliği süresince 1884 yılında Ayşe, 1886'da Hatice, 1890'da Nimet ve 1901'de Zübeyde İsmet adında dört çocuk dünyaya getirmiştir. Fatma Aliye Hanım'a göre, eğitim almak iyi bir anne olmanın önemli bir unsuru olmakla birlikte, en az bunun kadar önemli olan, sağlam bir ahlaka sahip olmaktır; çünkü anne, çocuğun ilk öğretmenidir. Bunun yanı sıra, çocuğun hayatında babanın da vazgeçilmez bir rolü bulunmaktadır. Fatma Aliye Hanım, kızlarının eğitime büyük önem vermiş ve onların iyi bir şekilde yetişmeleri için özel çaba göstermiştir. Kendi zamanının sınırlı olmasından ötürü, kızları için özel öğretmenler görevlendirmiştir. Aynı zamanda, dönemin önemli kadın yazar ve şairleri olan Nigâr Hanım, Makbule Leman ve Fahrunnisa ile bir araya gelmiş, onlarla fikir alışverişinde bulunmuştur. Fatma Aliye Hanım'ın yazı hayatı, bozulan sağlığı nedeniyle giderek yavaşlamış ve 1924 yılından itibaren yazı çalışmalarını sonlandırmıştır. Buna rağmen düşünce ve entelektüel ilgilerini hiçbir zaman kaybetmemiştir.

1936 yılında vefat etmiştir. Cenazesi İstanbul'daki Feriköy Mezarlığı'na defnedilmiştir.

### **2.3. Fatma Aliye'nin Eserleri**

#### **2.3.1 Kitapları**

*Hayal ve Hakikat*, İstanbul Tercüman-ı Hakikat Matbaası (1309)

*Muhadarat*, İstanbul Ebu Ziya Matbaası (1309)

*Nisvan-ı İslam*, İstanbul Tercüman-ı Hakikat Matbaası (1309)

*Re'fet*, İstanbul Tercüman-ı Hakikat Matbaası (1314)

*Udî*, Dersaadet, İkdam Matbaası (1315)

*Levayih-i Hayat*, İstanbul Hanımlara Mahsus Gazete (1315)

*Teaddüd-i Zevcat-a Zeyl*, Konstantiniyye, Tahir Bey Matbaası (1316)

*Terâcim-i Ahvâl-i Felâsife*, İstanbul Hanımlara Mahsus Gazete (1317)

*Tetkîk-i Ecsâm*, İstanbul Hanımlara Mahsus Gazete (1317)

Tarihi Osmanî'nin Bir Devre-i Muhimmesi, Kosova Zaferi-Ankara Hezimetî, Dersaadet, Kanaat Matbaası (1331)

*Ahmet Cevdet Paşa ve Zamanı*, Dersaadet, Kanaat Matbaası (1332)

*Namdarân-ı Zenân-ı İslamiyan*, Malumat Gazetesi (1317)

*Tezâhür-i Hakikat*, Taksim Atatürk Kitaplığı

*İstîlâ-yı İslam*, Konstantiniyye, Tahir Bey Matbaası, (1318)

*Enin*, Karabet Matbaası (1328) (Aşa, 1993: 111-115; Sururi, 2006: 141-143 ve Demir (2002, 43).

#### **2.3.2. Tercümeleri**

*Merâm*, Kasbar Matbaası (1307)

*Bir Prencese Tadrîs-i Ulûm*, Tercüman-ı Hakikat (1306)

*Ayler'in Prencese Birinci Mektubu*, Tercüman-ı Hakikat (1306)

*Ayler'in Prencese İkinci Mektubu*, Tercüman-ı Hakikat (1306)

*Ayler'in Prencese Üçüncü Mektubu*, Tercüman-ı Hakikat (1306) , (Aşa, 1993: 88-92).

#### **2.3.3. Yarım Kalmış Eserleri**

*Sabiha*

*Uluvv-i Cenab* (Sururi, 2006:143).

#### 2.3.4. Makaleleri

- “*Makbule Leman*” *Tercüman-ı Hakikat Nüsha-i Fevkaladesi*, 18 Muharrem 1315,  
“*Bas Bleu'lardan İbret Alalım*” *Hanımlara Mahsus Gazete*, 8 Cemaziyel Evvel  
1314,  
“*Eslaf-ı Nisvan*”, *Hanımlara Mahsus Gazete*, 8 Cemaziyel Evvel 1314  
“*Eslaf-ı Nisvan*”: *Yunan Kadim-i Nisvanı*, *Hanımlara Mahsus Gazete*, 15  
Cemaziyel Evvel 1314  
“*Eslaf-ı Nisvan*”: *Arap Kadınları*, *Hanımlara Mahsus Gazete*, 1 Cemaziyel Evvel  
1314  
“*Eslaf-ı Nisvan*”, *Hanımlara Mahsus Gazete*, 13 Cemaziyel Evvel 1314,  
“*Eslaf-ı Nisvan*”: *Kadim-i Frenk Nisvanı*, *Hanımlara Mahsus Gazete*, 12 Recep  
1314  
“*İlk Mektep*”, *Tercüman-ı Hakikat*, 27 Teşrin-i Sani 1307  
“*İnsaniyet, Ümmet*”, 16 Recep 1327  
“*Kadınlık Letafet Demektir Makalesine Cevap*”, *Hanımlara Mahsus Gazete*, 29  
Cemaziyel Ahir 1313  
“*Madame Montague*”, *Hanımlara Mahsus Gazete*, 27 Rebiul Evvel 1313,  
“*Meşahir-i Nisvan-ı İslamiye'den Biri: Fatma Bint Abbas*”, *Hanımlara Mahsus  
Gazete*, 7 Rebiul Ahir 1313,  
“*Mevadd-ı Fenniye: Mebhas-ı İmla*” *Tercüman-ı Hakikat*, 28 Kanuni Evvel 1306.  
“*Tâlim-i Terbiye-i Benât-ı Osmaniye*”, *Hanımlara Mahsus Gazete*, 12 Recep 1313  
“*Nisvan-ı İslam ve Bir Fransız Muharriri*”, *Hanımlara Mahsus Gazete*, 12 Recep  
1314  
*Terbiye-i İctimâiyye, Üssi İmlâ Hakkında*, Zevce, Valide (Demir, 2002: 44-45)  
Çalışmamızın konusu olmadığı için yazarın eserlerinden sadece isim olarak  
bahsedilmiştir.

#### 2.4. Fatma Aliye'nin Yazılarında Kadın Ekseninde Din, Modernleşme ve Yenilenme Üzerine Bir İnceleme

Modernleşme sürecinde kadınların sosyal konumu, aile içindeki rolleri ve kamusal hayattaki görünürlükleri yeniden tanımlanma sürecine girmiştir. Özellikle eğitimin yaygın hâle gelmesi, basındaki gelişmeler ve kadınlara yönelik yayınlardaki artışlar, kadının sosyal çevre ile kurduğu ilişki biçimini dönüştürmüştür. Fatma Aliye Hanım bu dönüşümün hem tanığı hem de aktif bir öznesi olmuş, eserlerinde kadının Osmanlı

toplumdaki yerini tartışmaya açarak dönemin sosyal yapısını hem eleştirel hem de savunucu bir bakışla yansıtmıştır.

Tanzimat ve sonrasında yaşanan toplumsal dönüşümler, Osmanlı toplum yapısında farklı alanlarda ve katmanlarda değişimleri beraberinde getirmiştir. Bu dönemde, geleneksel aile yapısı İslami ve örfi kurallara göre şekillenmeye devam ederken; şehirli üst sınıf, Batılılaşma etkisiyle yeni yaşam tarzları benimsemeye başlamıştır. Kadınlar ise bu iki dünyanın kesişiminde hem ev içi rollerine sıkı sıkıya bağlı tutulmuş hem de yavaş yavaş eğitim, basın ve hayır kurumları gibi kamusal alanlara açılmaya başlamıştır. Toplumsal sınıflar, kadınların yaşam alanlarını ve özgürlüklerini doğrudan şekillendiren temel etkenlerden biri olmuştur. Üst sınıf kadınları görece daha fazla eğitim alabilirken, alt sınıftaki kadınlar ekonomik üretime katılmak zorundaydı ve genellikle ailelerin geçimi için çalışmaktaydılar. Ancak her sınıftan kadının ortak kaderi, ‘mahrem alan’a hapsedilmek olmuştur. Kadının temel yaşam alanı ev olarak görülmüş ve en önemli görevleri annelik ve eşlik rolleri olarak kabul edilmiştir. Fatma Aliye özellikle bu geleneksel rollerin kadının toplumsal varlığını gölgede bıraktığını belirtmiş; kadınların düşünsel ve ahlaki potansiyellerini aileyle sınırlı kalmadan topluma yön vermesi gerektiğini savunmuştur.

Romanlarında idealize ettiği kadın karakterler, güçlü aile bağlarıyla birlikte eğitilmiş, vicdan sahibi, kültürlü toplumun gelişimine katkı sunabilecek bireylerdir. Bu yönüyle Fatma Aliye’nin eserleri, dönemin sosyal yapısının bir yansıması olmakla birlikte aynı zamanda bir kadınlık ideali sunarak kadın rollerinin yeniden biçimlenmesine katkı sağlamıştır.

#### **2.4.1. Kadın ve Evlilik Algısının Anlatılarına Yansıması**

Osmanlı aile yapısında kadının eşi ve çocukları üzerindeki merkezi düzenleyici rolü, Fatma Aliye tarafından hem bir ihtiyaç hem de bir yetkinlik alanı olarak ele alınır. Yazar, bu vazgeçilmezliği, eşini kaybeden Sai Efendi’nin içine düştüğü çaresizlik üzerinden somutlaştırır; eşinin rehberliğine alışan erkeğin, çocuk bakımı bir yana, kendi günlük rutinlerini bile yönetemediğini vurgular (Fatma Aliye, 2015: 32). Bu durum, kadının ailedeki varlığının sadece basit bir görev değil, evi ayakta tutan temel bir yönetim becerisi olduğunu kanıtlar. Fatma Aliye’nin kurguladığı karşıt karakterler, toplumsal cinsiyet rollerine dair derin bir analiz sunarken; iyi eş ve anne modeline sadakatle bağlı kadınlar takdir edilir, bu normlara uymayan tutumlar ise eleştirilir. Özellikle Sai Efendi’nin ikinci eşi Calibe ile yaptığı evlilikte, çocukların sorumluluğunun tamamen kadına yüklenmesi ve bu süreçte yaşanan adaletsizlikler, aile içi dengelerin hassasiyetini

gösterir. Tek başına oğlunu yetiştiren Münevver Hanım figürü ise Sai Efendi'nin kendi yetersizliğini itiraf etmesine neden olur; Sai Efendi, onun hem anne hem baba rolünü üstlenebilen dirayeti karşısında, kendisinin eşsizliğe bir yıl bile dayanamadığını belirterek Münevver Hanım'ın manevi üstünlüğünü kabul eder (Fatma Aliye, 2015: 52). Yazar, bu karşıt örnekler aracılığıyla okuyucuya doğrudan bir fikir dayatmak yerine, karakterler arasındaki niteliksel farklar üzerinden toplumun ve aile yapısının sorgulanmasını sağlar. Fatma Aliye, kadınlık rollerini Batı toplumlarıyla kıyaslayarak ele aldığı düşüncelerinde, Osmanlı toplumunda erkeklerin kadınları adeta birer hizmetçi gibi kullandığı yönündeki eleştirilere karşı güçlü bir savunma geliştirir. Yazara göre, İslam ve Osmanlı kültüründe ev idaresi ile ailenin ihtiyaçlarının karşılanması tamamen erkeğin mali gücüyle orantılı bir sorumluluktur. Eğer erkeğin maddi imkânı yerindeyse eve yardımcı veya aşçı tutmakla yükümlüdür; ancak bu imkân yoksa ev işleri kadının sorumluluğuna kalır ve dini açıdan bu konuda katı bir zorunluluk bulunmamaktadır. Türk kadınlarının eşlerinin elinde esir olduğu algısına karşılık Fatma Aliye, kadının eşine olan bağlılığının bir görev olduğunu kabul etmekle birlikte, bu durumun Hristiyan toplumlarda çok daha sert yaşandığını savunur. Ayrıca, Osmanlı toplumunda kadınların istemedikleri bir yere zorla götürülemeyeceklerini ve kendi şahsi mülklerini hiçbir müdahale olmaksızın, istedikleri şekilde yönetme ve kullanma hakkına sahip olduklarını özellikle vurgular (Oylubaş, 2014: 66). Osmanlı toplumunda alışılmış toplumsal rollerin dışına çıkan nadir erkek figürlerinden biri, Fatma Aliye'nin kaleminde ev işlerinde eşine destek olan bir karakter üzerinden hayat bulur. Mürüvvet Hanım'ın eşi, yemek hazırlayarak karısına yardımcı olurken bu davranış bir yükümlülükten ziyade sevgi ve nezaketin bir nişanesi olarak sunulur. Yazar, ev işlerini yalnızca kadınlık rolleriyle sınırlamak yerine, bu faaliyetleri günlük yaşamın ortak ihtiyaçları ve eşlerin birbirini düşünmesi eksenine yerleştirir. Mürüvvet Hanım, eşinin kendisini düşünerek uykusundan feragat edip yemek hazırlamasını büyük bir takdirle karşılar. Ancak Fatma Aliye, bu tür ilerici örnekleri genel bir kural olarak yaygınlaştırmaktan kaçınır. Okuyucusunu kadın ve erkek rollerini zihninde sorgulamaya davet etse de bu yapının bir anda değişmesi için doğrudan bir zorlamada bulunmaz. Yazarın bu tutumu, gelenekçi değerlerle çatışmadan uzak durma ve toplumsal dönüşümü ılımlı bir geçişle sağlama arzusundan kaynaklanır. Kabul görmüş toplumsal normlar üzerinde aşırı bir baskı kurmak yerine, bireysel örnekler üzerinden farkındalık yaratmayı tercih eder. Fatma Aliye hem kendi yaşamında hem de eserlerinde kadınlık rollerini geleneksel değerlerle çatışmadan, “doğal ve yumuşak bir geçişle” modernleştirme yoluna gitmiştir. Onun yaklaşımı, radikal bir kopuştan ziyade, eşitlikçi temelleri olan özgün bir Osmanlı feminizmi olarak tanımlanabilir. Bu anlayışta kadının

“iyi eş” ve “iyi anne” kimliği, “iyi bir vatandaş” olma sorumluluğuyla birleştirilmiş; nitelikli çocuklar yetiştirmek bir vatan görevi olarak görülmüştür. Yazarın düşünsel dünyasında aile ve evlilik kurumları, toplumsal rollerin tartışıldığı temel mekânlardır. Fatma Aliye, eğitilmiş ve zihinsel olgunluğa sahip kadınların aile bütünlüğü için vazgeçilmez olduğunu savunmuş; erkeklerin de aslında bu donanımdaki kadınlarla bir arada olmayı arzuladığını vurgulamıştır. Sadakat, aşk, sınıf farklılıkları ve çok eşlilik gibi konuları bu çerçevede analiz eden Aliye, kadın haklarının gelişimine giden süreçte geleneklerin mantıklı bir süzgeçten geçirilmesini önermiştir. Onun attığı bu temeller, Meşrutiyet dönemindeki tartışmaları beslemiş ve nihayetinde Cumhuriyet dönemiyle birlikte hukuki bir güvenceye kavuşmuştur (Oylubaş, 2014: 66-67).

Fatma Aliye, Türk kadınlarının “esir” ve “aşağılanmış” olduğunu iddia eden Batılı görüşlere karşı, bizzat yabancı dildeki tarih kaynaklarını referans göstererek mukayeseli bir savunma geliştirir. Bu yöntemle Avrupalıların, Osmanlı toplumunu eleştirmeden önce kendi tarihlerindeki kadın hakları ihlalleriyle yüzleşmeleri gerektiğini hatırlatır. Yazar, evliliği medenileşmenin bir parçası ve ahlaki bir teminat olarak görürken, kadının toplumsal rolünü biyolojik sınırların ötesine taşır. Kadını yalnızca “çocuk doğuran bir varlık” olarak gören sığ anlayışı sert bir dille eleştirerek, asıl hizmetin çocukları insanlığa layık, terbiyeli ve erdemli bireyler olarak yetiştirmek olduğunu savunur. Bu doğrultuda annelik, sadece fiziksel bir süreç değil, toplumu inşa eden aktif bir eğitim ve terbiye görevi olarak tanımlanır (Oylubaş, 2014: 71). Fatma Aliye, kadınlara yüklenen olumsuz kimliklerin ve kötülükle kurulan bağın, evlilik kurumunda erkeğin üstünlüğünü pekiştiren bir araç olarak kullanıldığını savunur. Mitolojik anlatılardan dinler tarihine kadar uzanan süreçte kadının “lanetlenmiş” veya “şeytanın kapısı” olarak nitelendirilmesini eleştiren yazar, bu tür algıların ilahi emirlerden ziyade erkek yazarların taraflı ve kasıtlı yorumlarından kaynaklandığını belirtir (Fatma Aliye, 1917: 417). Yazara göre, kutsal metinlerdeki ifadelerin cinsiyetler arası hiyerarşi yaratacak şekilde yorumlanması, kadının aile içindeki konumunu zayıflatmış ve onu belirli rolleri ifa ettikten sonra görünmez kılmıştır. Erkeklerin bilinçaltına yerleşen bu köklü ön yargılar, evlilik hayatında bir sınıf farkına dönüşerek kadının davranışlarını erkeğin belirlediği normlara hapsetmiştir. Fatma Aliye, ilk çağlardan kendi dönemine kadar bu yapıdaki tek somut değişimin, kadının eğitilmiş olması gerektiğine dair gelişen toplumsal inanç olduğunu vurgular (Oylubaş, 2014: 73).

Fatma Aliye, Osmanlı ve Batı toplumlarındaki kadınlık rollerini karşılaştırmalı bir perspektifle ele alırken, İslamiyet’in yanlış yorumlanan yönlerini düzeltmeye yönelik önemli saptamalarda bulunur. Evlilik öncesi tarafların birbirini görmemesi gibi

geleneksel uygulamaların dini bir zorunluluk olmadığını vurgulayan yazar, “hayırlısı görüp almaktır” ilkesinden hareketle erkeğin evleneceği kişinin yüzünü görmesinde bir sakınca bulunmadığını belirtir. Bu doğrultuda, görmeden yapılan evliliklerin dinden ziyade geleneksel alışkanlıklardan kaynaklandığına dikkat çeker. Diğer taraftan yazar, Avrupa tipi flört ilişkilerine de mesafeli bir tutum sergiler; bu tür birlikteliklerin çoğunlukla evlilikle sonuçlanmamasını toplumsal bir sorun olarak görür. Fatma Aliye'nin bu konudaki temel felsefesi, kontrolsüz bir serbestliğin de aslında bir tür baskıya dönüşebileceği yönündedir (Argunşah, 2013: 5). Ne tam bir tutuculuğu ne de gelenekten kopuşu savunan yazar, modernleşme ile yerleşik değerler arasında dengeli ve sağlıklı bir yol izlemeyi tercih eder.

Osmanlı toplumunda kadınların eşlerinden izinsiz hareket edemediği yönündeki Batılı eleştirilere karşı Fatma Aliye, itaat kavramının o dönemde hemen her toplumda kadına yüklenen genel bir ödev olduğunu savunur. Yazarın bu tutumu, geleneksel yapı ile sert bir çatışmaya girmekten kaçındığını ve kadınlık rollerinde henüz radikal bir değişim talep etmediğini gösterir. Bu yaklaşım, hem gelenekçi ve medeniyetçi bir babanın kızı olmasıyla hem de benzer endişeleri taşıyan Ahmet Mithat Efendi'nin öğrencisi olmasıyla yakından ilişkilidir. Fatma Aliye, temel amacını İslamiyet'in kadın haklarına ve eğitime engel olduğu yönündeki algıları çürütmek olarak belirler. Bu doğrultuda Hristiyan toplumlarındaki kadın haklarıyla mukayeseler yaparak, İslamiyet'te kadınların kendi mülkiyetleri üzerinde tam tasarruf yetkisi olduğunu ve eşlerinin izni olmadan mallarını satabildiklerini vurgular (Oylubaş, 2014: 74).

Batı'daki yüksek çeyiz bedelleri (dot) gibi uygulamaların ve hukuki kısıtlamaların kadınları ekonomik olarak daha zor durumda bıraktığını ifade eden yazar, Müslüman bir erkeğin eşinin malına müdahale edemeyeceğini ve kadını istemediği bir yere zorla götüremeyeceğini belirterek Osmanlı kadınının daha korunaklı bir hukuki statüye sahip olduğunu savunur. Kadının itaat yükümlülüğüne değinirken, kocanın da eşini hiçbir konuda zorlayamayacağını altını çizerek aile içinde eşitlikçi ve sağlıklı bir iletişimin önemine dikkat çeker (Oylubaş, 2014: 74).

Fatma Aliye'nin eserlerinde öne çıkan en belirgin tercihlerden biri, idealize ettiği kadın karakterlerin fiziksel çekicilikten ziyade vakar ve erdemle donatılmış olmasıdır. Yazarın rol modellerini güzel ya da alımlı figürler arasından seçmemesi hem kadını hem de toplumsal yapıyı korumayı hedefleyen bilinçli bir strateji olarak değerlendirilebilir. Bu yaklaşım sayesinde, kamusal alanda görünür olan kadının “dişilik” üzerinden algılanmasının önüne geçilirken, toplumun da olası ahlaki gerilimlerden uzak tutulması amaçlanır. Kadın kimliğini bedensel cazibe yerine emek, çalışma ve yüksek ahlaki

değerler üzerine kurgulayan Fatma Aliye, karakterlerini karşı cinsle aralarına net bir sosyal mesafe koyan ancak bağımsızlıklarından ödün vermeyen güçlü figürler olarak resmeder. Güzelliğin yerini faziletin aldığı bu kurgusal dünya, bireysel ve toplumsal dengeyi sağlayan ahlaki bir idealin yansımasıdır. Yazar, kadınlara gösterişli bir yaşam yerine ciddi ve üretken işlerle meşgul olmalarını öğütleyerek, eserleri aracılığıyla topluma ulaştırmak istediği eğitici mesajları bu sağlam zemin üzerine oturtur (Oylubaş, 2014: 75-76).

#### **2.4.2. Çok Eşliliğe Bakış Açısı ve Yazılarında Çok Eşlilik**

Fatma Aliye, İslamiyet'in çok eşliliğe getirdiği sınırlamaların toplumsal ahlâkın korunması açısından devrim niteliğinde bir dönüşüm olduğunu savunur. İslam öncesi Arap toplumunda bir erkeğin kırk elli kadınla evlenebildiği, kız çocuklarının doğumunun hoş karşılanmadığı ve kadının bir ev eşyası kadar bile değer görmediği bir düzenden, dörtten fazla evliliği yasaklayan bir yapıya geçilmesini büyük bir ilerleme olarak nitelendirir (Oylubaş, 2014: 85). Yazara göre bu sınırlama, çok sayıda kadınla bir arada olmaya alışmış erkeklerin ahlaki yozlaşmaya düşmesini engelleyen koruyucu bir mekanizmadır. Bu tarihsel dönüşümü örneklendirirken, Hz. Ali'nin Hz. Fatma hayattayken ona sadık kalmasını ancak vefatından sonra diğer evliliklerini gerçekleştirmesini hatırlatır. Batı dünyasına yönelik mukayeseli bir perspektif de sunan yazar, özellikle Fransa'daki soylular arasında çok eşliliğin farklı ve gayriresmî biçimlerde sürdüğüne dikkat çeker (Fatma Aliye, 1896: 4). Eski medeniyetlerdeki çok eşlilik uygulamalarını tarihsel birer tespit olarak ele alan Fatma Aliye, İslamiyet'in getirdiği hukuki düzenlemelerin kadının statüsünü yükselttiğini ve aile yapısını disipline ettiğini vurgular. Fatma Aliye, Batı dünyasının İslamiyet ile Hristiyanlık arasında çok eşlilik üzerinden kurduğu keskin karşıtlığa ve önyargılara yönelik önemli bir savunma geliştirir. Bu iddialara yanıt verirken Hz. Muhammed'in sünnetinden ve tavsiyelerinden örnekler sunarak, İslam dininin evlilikte asıl olarak sadakati ve hayat boyu sürecek bir beraberliği esas aldığını vurgular. Yazarın aktardığına göre, bir Müslüman eşyle -o kadın hiçbir iyilikte bulunmasa dahi- ondan yüz çevirmeden ömür boyu birlikte yaşama erdemini göstermelidir. Bu yaklaşımıyla Fatma Aliye, çok eşliliğin İslam toplumunda sanıldığı gibi yaygın veya teşvik edilen bir uygulama olmadığını, aksine aile birliğinin korunmasının ve tek eşliliğe dayalı sadakatin manevi bir değer taşıdığını ortaya koyar. Batılı muhataplarına yönelik bu düzeltme ile İslam evlilik hukukunun derinliğindeki insani ve ahlaki boyutu ön plana çıkarmayı amaçlar. Fatma Aliye, kadının toplumsal konumunu İslamiyet öncesi ve sonrası dönemleri kıyaslayarak ele aldığı düşüncelerinde, çok eşlilik

meselesine dair temkinli ancak kararlı bir duruş sergiler. İslam öncesi dönemde erkeklerin sınırsız sayıda kadınla evlenebildiği bir düzenden, İslamiyet'in bu duruma en fazla dört eş sınırı getirerek hukuki bir çerçeve çizmesini toplumsal bir ilerleme olarak kabul eder. Yazar, kişisel kanaat olarak çok eşliliğe açıkça karşı çıksa da dinin getirdiği bu tarihsel sınırlamayı olumlu bir aşama olarak değerlendirir. Bu yaklaşım, onun düşünce dünyasında bir çelişki oluşturmaktan ziyade, toplumsal dönüşümün inanç temelli ve kademeli bir biçimde gerçekleşmesi gerektiğine dair stratejik bilincini yansıtır (Oylubaş, 2014: 86).

İslam şeriatındaki dört kadınla evlenme izninin genel bir emir değil, sadece zaruri hallerde sunulmuş bir kolaylık olduğunu vurgulayan Fatma Aliye, bu durumun beraberinde getirdiği ağır yükümlülüklerle dikkat çeker. Birden fazla eşi olan erkeğin her birine ayrı ev tutma, kıyafet ve takı gibi imkânları eşit sağlama zorunluluğunun ekonomik ve idari zorluğuna değinerek, tek bir eşi memnun etmenin bile güç olduğu bir düzende çok eşliliğin nadir görülen bir durum olduğunu savunur (Oylubaş, 2014: 88).

Fatma Aliye, çok eşliliğin tamamen yasaklanmamasını, çocuk sahibi olamama veya hastalık gibi uç ve zaruri toplumsal ihtiyaçlara dayandırır. Yazara göre bu tür özel durumlarda ikinci bir evlilik imkânı, kadının sokağa atılmasını ya da sefalet düşmesini engelleyen, onu aile çatısı altında tutan koruyucu bir mekanizma işlevi görür. Batı ve Doğu toplumları arasında yaptığı mukayesede, Avrupa'daki resmi yasakların gizli metreslik ilişkilerine ve toplumda itibar göremeyen gayrimeşru çocukların doğmasına yol açtığını savunur. Buna karşılık İslam hukukunda zinanın kesin olarak yasaklandığını, evliliklerin meşru bir zeminde yürütüldüğünü ve kadının boşanma ya da yeniden evlenme durumlarında hukuki güvencesinin bulunduğunu belirtir. Özellikle çeyiz hakkı ve boşanma sonrası sağlanan maddi destek sayesinde kadının, yeni bir hayat kurana kadar sosyal ve ekonomik açıdan mağdur edilmediğine dikkat çeker. Bu savunmasıyla yazar, çok eşliliği idealize etmekten ziyade, dönemin şartları içinde kadını belirsizlikten ve sosyal yıkımdan koruyan pragmatik ve ahlaki bir çözüm yolu olarak sunar. Madam R.'nin İslam'da kadının değerine dair şüpheli yaklaşımlarına karşı Fatma Aliye, Osmanlı toplumunu savunarak kadının İslam inancındaki yerinin kutsal metinler kadar kıymetli olduğunu vurgular. Madam R.'nin bir Osmanlı evindeki kadınlara yönelttiği "eşlerinin ikinci bir evlilik yapmasından korkup korkmadıkları" sorusu, dönemin kadınlık algısındaki öz güveni ve bireysel tutumları ortaya çıkarır. Kendinden emin ve kusursuz olduğunu düşünen kadınlar, eşlerinin sadakatine güvendiklerini ve böyle bir durumda evliliği sürdürmeyeceklerini ifade ederek çok eşliliği reddederler. Buna karşın, eşinden yaşça büyük olan bir kadının, kocasının yeniden evlenmesini makul karşılayabileceğini

belirtmesi, toplumsal kabullerin bireysel şartlara göre nasıl esnediğini gösterir. Bu diyaloglar üzerinden Fatma Aliye, Osmanlı kadınının sadece boyun eğen bir figür olmadığını, evlilikteki konumunu kendi hakikatleri ve onuru üzerinden tanımladığını sergiler. Madam R.’nin, Hz. Muhammed’in evliliklerini ve özellikle Zeyneb bint Cahş ile olan evliliğini Batılı bir ön yargıyla ahlaki bir tartışma alanı haline getirme çabasına karşı Fatma Aliye, bu süreci tarihsel ve toplumsal bir savunma hattıyla yanıtlar. Anlatıcı-yazar, öncelikle Hz. Peygamber’in Hz. Hatice hayattayken tek eşli kaldığını ve neslinin bu evlilikten devam ettiğini hatırlatarak, sonraki evliliklerin kişisel arzuların ziyade sosyal sorumluluklar ve siyasi dengeleme amacı taşıdığını vurgular. Fatma Aliye, Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer gibi yakın dostların gönlünü alma, dul kalan saygın kadınları himaye etme veya kabileler arası bağları güçlendirme gibi stratejik gerekçeleri tek tek sıralar. Ümmü Habibe ve Ümmü Seleme örneklerinde olduğu gibi, bu evliliklerin soyluluk, vefa ve toplumsal statünün korunması gibi derin toplumsal anlamlar taşıdığını ifade eder (Oylubaş, 2014: 88-89). Madam R.’nin boşanma ve yeniden evlenme iddiaları üzerinden kurduğu eleştirel söylemi, İslam’ın ilk dönemindeki bu insani ve siyasi gereklilikleri açıklayarak çürüten yazar; meseleyi bir “çok eşlilik” sorunu olmaktan çıkarıp, dönemin ruhuna uygun bir toplumsal inşa süreci olarak yeniden tanımlar.

Fatma Aliye, Hz. Muhammed’in evliliklerinin temelinde kişisel arzuların değil, “küfüv” (denklik) kriteri nedeniyle uygun eş bulamayan kadınların korunması gibi sosyal bir zaruretten yattığını savunur. Yazara göre bu evlilikler, toplumsal statüsü yüksek dul kadınların mağduriyetini önlemek amacıyla hayata geçirilmiş birer himaye mekanizmasıdır (Oylubaş, 2014: 89). Bu bağlamda yazar, çok eşliliğin Antakya ve aşiret kadınları gibi belirli kesimler arasında nasıl algılandığına dair çarpıcı bir sosyolojik gözlem sunar. Bu kadınların, eşlerinin yeniden evlenmesini ev işlerindeki ağır yükün paylaşılması olarak görerek memnuniyetle karşıladıklarını belirtir. Şeriatın dört eşe kadar verdiği izni kadın açısından mutlak bir olumsuzluk olarak görmeyen Fatma Aliye, hizmet yükümlülüğünün paylaşılmadığı bir düzende kadınların tek eşliliğin getireceği bireysel avantajları talep etmeyeceklerini ifade eder. Böylece meseleyi salt bir duygusal sadakat tartışmasından çıkarıp, gündelik yaşamın pratik ihtiyaçları ve iş bölümü ekseninde yeniden tanımlar (Oylubaş, 2014: 90).

Hz. Peygamber’e yönelik eleştirilere karşı, onun gençliğini tek eşle geçirdiğini ve hiçbir evliliğini zorla gerçekleştirmediğini vurgulayan Fatma Aliye, sonraki evliliklerin peygamber eşi olma şerefine erişme arzusu ya da korumasız kalan kadınları himaye etme amacı taşıdığını belirtir. Bu evliliklerin cismani hazlardan uzak, tamamen sosyal ve siyasi şartlar çerçevesinde şekillendiğini ifade eden yazar, Hz. Ali’nin Hz. Fatıma’nın

sağlığında başka bir evlilik yapmamasını da peygamberin “Fatıma benden bir parçadır, onu gücendiren beni gücendirir” sözüyle ilişkilendirerek aile içindeki hassasiyeti ve sadakati ön plana çıkarır (Oylubaş, 2014: 92). Fatma Aliye, Mahmut Esat’ın çok eşliliği ideal bir evlilik modeli olarak gören yaklaşımına mesafeli durarak, bu uygulamayı yalnızca peygamberlerin özel durumu veya çocuksuzluk gibi istisnai hallerle sınırlı tutar. Ahmet Mithat Efendi’nin düşünce dünyasından beslenen yazar, aile kurumunun sarsılmaması adına boşanmanın kolaylaştırılmasına karşı çıkarken, erkeklerin çok eşlilik hakkını suistimal edebileceğine dair endişelerini de dile getirir. Onun perspektifinde çok eşlilik, Batı dünyasının iddia ettiği gibi bir “zulüm” aracı değil; aksine erkeklerin gayrimeşru yönelimlerini engelleyerek toplumun ahlaki dokusunu koruyan bir düzenlemedir. Yazar, bu uygulamanın kocasız kalan veya boşanmış kadınlar için bir tür sosyal ve hukuki güvence işlevi gördüğünü savunur. Gaspıralı İsmail ile gerçekleştirdiği görüşmelerde de amacının çok eşliliği yüceltmek olmadığını, aksine yabancıların zihnindeki “ihamet ve eziyet” temelli yanlış algıları yıkmak olduğunu özellikle vurgular (Oylubaş, 2014: 93).

Fatma Aliye için temel mesele, İslam hukukunun sunduğu bu imkânın savunulmasından ziyade, kadın onurunu ve toplumsal düzeni koruyan rasyonel gerekçelerinin Batı’ya doğru bir dille aktarılmasıdır. Fatma Aliye, çok eşliliğin fuhuşu engelleyici bir rol oynadığına dair görüşleri aktarırken, meselenin ahlaki boyutuna dair derinlikli bir analiz sunar. Yazara göre iffetli bir erkek tek eşle yetinmeyi bilirken, sadakatsizliğe meyilli bir erkek kaç eşi olursa olsun bu eğiliminden vazgeçmez. Bu noktada yazar, İslamiyet’in çok eşliliğe izin vermesine rağmen kadına boşanma hakkı tanınmasını hayati bir denge unsuru olarak görür. Metres hayatını reddeden Müslüman bir kadının boşanıp yeni bir hayat kurma imkânı varken, Hristiyan toplumlarında bu hakkın eksikliğinin ciddi toplumsal sorunlara yol açtığını savunur (Oylubaş, 2014: 93).

Çok eşliliğin ilahi bir “emir” değil, sadece bir “müsaade” olduğunun altını ısrarla çizen Fatma Aliye, bu durumun her erkeğin altından kalkabileceği bir yükümlülük olmadığını belirtir. Eşler arasında mutlak adaletin sağlanması ve ekonomik gerekliliklerin karşılanması gibi ağır şartlar nedeniyle, bu uygulamanın keyfi bir tercih olamayacağını vurgular. Yazarın bu açıklamaları çok eşliliği desteklediği anlamına gelmez; o, inancı gereği İslam’ın hükümlerine karşı çıkmadan, dönemin şartları içinde dini Batılı eleştirilere karşı savunma görevini üstlenir. İdeal olanın tek eşlilik olduğunu kabul etmekle birlikte, insan doğasının zaafı karşısında daha büyük toplumsal zararları önlemek adına İslam’ın bir “orta yol” sunduğunu ifade eder. Batı medeniyetinin teoride tek eşliliği savunurken uygulamada başarısız kaldığına dikkat çeken yazar, her iki

kültürde de fiilen birden fazla kadınla birlikte olma durumunun mevcut olduğunu, ancak aradaki temel farkın “meşruiyet” olduğunu savunur. Çok eşlilik meselesini sadece bir cinsiyet tartışması değil, İslam’ın onurunu koruma sorumluluğu olarak gören Fatma Aliye, Emevi döneminden itibaren Cahiliye adetlerinin etkisiyle bu konunun yanlış yorumlandığına değinir. Modernleşme ve çekirdek aileye geçişle birlikte çok eşlilik toplumdan uzaklaşsa da Osmanlı’daki metreslik gibi gayriresmî uygulamalar da yazarın dikkatinden kaçmaz. Neticede, kadın bakış açısıyla kabulü güç olan bu durum, aile kurumunu zedelediği gerekçesiyle 1926 Türk Medeni Kanunu ile hukuken son bulmuş ve Cumhuriyet ile tek eşli aile modeli yasal güvence altına alınmıştır (Oylubaş, 2014: 94).

### **2.4.3. Boşanma**

Osmanlı’da Aile kurumunun sonlanması İslam hukuku ile gerçekleşir. İslam hukuku ise Kur’an-ı Kerim’e dayanır. Fatma Aliye bu hakların tarihsel süreçte uğradığı dönüşüme dikkat çeker. Kur’an-ı Kerim’in kadınlara tanıdığı boşanma hakkının erken dönemlerde uygulandığını, ancak zamanla özellikle İran kültürünün etkisiyle bu dengenin erkek lehine bozulduğunu savunur. Osmanlı Devleti, Kanuni döneminden itibaren bu meseleyi şeriyeye sicilleriyle kayıt altına almış, 19. yüzyılın sonlarında ise nüfus nizamnameleriyle evlilik ve boşanma süreçlerini devlet denetimine bağlayarak hukuki bir zemin oluşturmuştur. 1917 yılında çıkarılan aile kararnameleriyle kadına tanınan boşanma imkânlarının genişletilmesi, 1926 Türk Medeni Kanunu’na giden yolu hazırlayan kritik eşiklerdir (Ünal, 1977: 203). Fatma Aliye, İslam hukukunun kadına sunduğu hakları sadece teoride bırakmamış, tarihsel örneklerle bu hakların sosyal hayattaki karşılıklarını da savunmuştur. 13. yüzyıl Mısır’ında inşa edilen bir hankâh örneği üzerinden, boşanan veya evinden ayrılmak zorunda kalan kadınların barınabileceği, eğitim alabileceği ve toplumsal hayata tutunabileceği sığınma merkezlerinin varlığına dikkat çeker. Bu örnekle yazar, İslam medeniyetinin özünde kadını mağduriyetten koruyan kurumsal mekanizmaların bulunduğunu ortaya koyar. Fatma Aliye’nin bu vurguları, boşanma sonrası kadınların yaşayabileceği ekonomik ve sosyal sorunlara karşı İslam hukuku çerçevesinde geliştirilmiş köklü çözümleri hatırlatarak dönemdeki reformlara tarihsel bir meşruiyet kazandırır (Oylubaş, 2014: 96). Özellikle çok eşlilik ve boşanma meselelerini ele alırken, boşanma hakkının toplumların kültürel ve geleneksel yapılarıyla olan sıkı bağını ortaya koyar. Yazara göre İslamiyet’te boşanma yalnızca erkeğin tekelinde bir yetki değildir; ikinci bir eşi kabul etmeyen bir kadın, kocasından ayrılma hakkını kullanarak bu durumu reddedebilir. Bu noktada Batı dünyasına yönelik eleştirel bir kıyaslama sunan Fatma Aliye, Hristiyan

toplumlarında boşanma imkânının bulunmamasının erkekleri fuhuşa ve gayrimeşru ilişkilere sürüklediğini savunur. Evliliği, insan neslinin sürdürülmesi ve hayatın zorluklarına karşı geliştirilen bir dayanışma ortaklığı olarak tanımlayan Fatma Aliye, bu birliği kadın ve erkek arasında geleceğe dönük bir kader birliği olarak görür. Boşanma pratiklerini küresel bir ölçekte kıyaslarken, Amerika'daki mahkemelerin taraflara zorluk çıkarmayan tutumuna karşılık Avrupa'daki katı kuralları eleştirir. Avrupa'da eşlerin birbirine huzursuzluk vermesine rağmen boşanmanın imkânsızca yakın olmasını, evliliğin adeta ömür boyu süren bir cehennem halkasına dönüşmesi olarak nitelendirir (Oylubaş, 2014: 98). Bu mukayeseler aracılığıyla yazar, İslam hukukunun getirdiği esneklik ve hakların, modern dünyanın aradığı aile huzurunu aslında yüzyıllar öncesinden sağladığını vurgular.

Fatma Aliye, kurmaca metinlerinde boşanma hakkının hukuki varlığı ile toplumsal uygulanabilirliği arasındaki derin uçurumu karakterlerinin iç dünyası üzerinden inceler. Bir roman kahramanı olan Fazıla, mutsuz evliliğini sonlandırmak istemesine rağmen toplumun boşanmış kadına yüklediği olumsuz anlamlar ve itibar kaybı korkusuyla büyük bir tereddüt yaşar. Bu toplumsal baskı, kadını sevmediği bir adamla yaşamaya mahkûm ederken; babasının evine dönme ihtimalindeki üvey anne faktörü de alternatif yaşam alanlarını kısıtlar. Yazar burada, kadının ekonomik bağımsızlığa sahip olmamasının ve kendi ayakları üzerinde durma inancını kazanamamasının, boşanma kararının önündeki en büyük engel olduğunu çarpıcı bir şekilde ortaya koyar. Romanın diğer bir boyutunda ise etik kaygılar ve yanlış anlaşılma korkusu ön plana çıkar. Kahramana yasal olarak boşanma hakkına sahip olduğu hatırlatılsa da genç kadın, bu hakkı kullandığı takdirde eşinin kendisini bir "hile" ile suçlayacağı endişesiyle geri adım atar. İtibarını koruma uğruna mutsuzluğa razı olan kahraman için evlilik ancak eşinin ölümüyle doğal bir sona ulaşır. Benzer bir vicdani çıkmaz yaşayan erkek karakter ise, sevdiği kadınla evlenebilmek için mevcut eşinden ayrılmayı düşünse de ona karşı duyduğu merhamet duygusu bu kararı hayata geçirmesine engel olur. Fatma Aliye, bu kurgusal çatışmalar aracılığıyla boşanmanın sadece yasal bir prosedür olmadığını; toplumsal algı, ekonomik zorunluluklar ve bireysel vicdan gibi çok katmanlı unsurlarla şekillendiğini vurgular. Fatma Aliye, kurmaca dünyasında aldatılmayı bir kadınlık onuru meselesi olarak ele alır ve ihanete uğrayan eşin, cinsiyet farkı gözetmeksizin evliliği sonlandırma hakkına sahip olduğunu savunur. Bir roman kahramanı olan Bedia üzerinden şekillenen bu duruşta, eşinin boşanmayı engelleme çabalarına rağmen kadının kararlı sessizliği ön plana çıkar; ancak süreç, eşin vefatıyla hukuki bir girişime gerek kalmadan doğal bir şekilde neticelenir (Oylubaş, 2014: 99). Yazarın anlatılarında kadın karakterlerin boşanma

arzusuna rağmen bu hakkın fiilen kullanılmasının önüne çeşitli engeller çıkarken, erkek karakterlerin bu yetkiyi daha rahat kullanabilmesi dikkat çekicidir. Bu durumun temelinde, yazarın düşünce dünyasını şekillendiren Ahmet Mithat Efendi ile yürüttüğü derinlikli mektuplaşmalar yatar. Ahmet Mithat Efendi, Fatma Aliye'nin eserlerinde boşanma konusuna yer vermesine ilkesel olarak karşı çıkmasa da evliliklerin büyük bir kısmının boşanmayla sonuçlandırılmasını toplumsal denge açısından riskli bularak öğrencisini uyarır (İnceoğlu ve Berktaş, 2011: 161). Boşanma hakkının kadına da tanındığını ve İslam hukukunun nafaka gibi konularda sunduğu düzenlemelerin mükemmelliğini savunan Mithat Efendi, evliliğin şartlara bağlı bir antlaşma niteliği taşıdığını vurgular. Ona göre, bir kocanın eşini istemediği bir yerde kalmaya zorlaması veya temel ihtiyaçlarını karşılamaması nikâhın bozulması için yeterli bir sebep teşkil ederken; zinanın tek başına boşanma gerekçesi sayılmamasını, bu yolun suistimal edilmesini önleyen bir bariyer olarak görür. Fatma Aliye, hocasından aldığı bu hukuki ve ahlaki perspektifi kendi eserlerine yansıtarak, boşanmayı bir hak olarak teslim etmekle birlikte, aile birliğinin korunması ile bireysel onurun savunulması arasında hassas bir denge kurmaya çalışır. Fatma Aliye'nin eserlerinde boşanma hakkı, kâğıt üzerinde var olsa da fiiliyatta genellikle erkek odaklı bir iradenin gölgesinde kalır. Kuralların boşanma yetkisini ağırlıklı olarak erkeğe devretmesi ve kadının uğradığı baskılara karşı toplumsal bir sessizliğin hâkim olması, yazarın anlatılarındaki temel çelişkilerden birini oluşturur. Kadının temel insani haklara sahip olmadan bu hakkı özgürce kullanamayacağını savunan yazar; ekonomik ve sosyal bağımsızlığın eksikliğini boşanma önündeki en büyük engel olarak görür. Romanlarda evliliğin ancak koca karakterinin ölümüyle sona ermesi, kadının kendi iradesiyle bu hakkı fiilen elde etme alanını sınırlar. Eğer kadın karakterler eşlerini kaybetmeden önce çalışma hayatına atılıp tüm itirazlara rağmen boşanma iradesi gösterebilselerdi, kadın hakları çok daha somut ve sarsıcı bir biçimde savunulmuş olurdu. Ancak dönemin toplumsal yapısının kadın eğitimi ve bağımsızlığına karşı mesafeli duruşu, Fatma Aliye'nin bu tür radikal kurgulara doğrudan cesaret etmesini engellemiştir. Bu nedenle yazarın eserlerinde boşanma, kadının bireysel tatminsizliğine ve mutluluk arayışına bir çözüm sunmaktan ziyade; genellikle çok eşlilik çıkmazından ve aile içi huzursuzluktan meşru bir kaçış yolu olarak konumlandırılmıştır (Oylubaş, 2014: 100).

#### **2.4.4. Cariyelik / Odalık**

Fatma Aliye, yazılarında cariyelik ve odalık müesseselerini dönemin toplumsal dokusu içinde değerlendirir. Bu sistemde cariyeler saray veya evlerde hizmet eden kadın köleler olarak tanımlanırken, odalıklar ise daha özel hizmetlerde bulunan cariyelerdir.

Sistem; halayık, odalık, haseki, ikbal ve sultan gibi belirli bir hiyerarşik kademelendirme üzerine kuruludur (Erkoç, 2010: 97). Küçük yaşta ailelerinden alınarak getirilen cariyeler, bu yapı içerisinde özel bir eğitim ve terbiye ile yetiştirilirler. Sultan Abdülmecid'in 1847 yılında cariyelik kurumunu resmen kaldırmasına rağmen, bu yapının toplumsal hayattaki köklü geçmişi ve yerleşik niteliği, kurumun II. Meşrutiyet dönemine kadar varlığını sürdürmesine yol açmıştır. Batı dünyası, “oda” ve “harem” kavramlarını tarihsel gerçekliğinden kopararak tamamen cinsellik ve esaret eksenli bir sembolizme hapsedmiştir. Bu oryantalist yaklaşım, Doğulu kadını erotik bir imgeyle özdeşleştirmiş ve onu iradesiz bir meta olarak kurgulamıştır (Güçsav, 2012: 61). Oryantalist ressamların ve yazarların eserlerinde harem; kadının toplumsal hayattan tecrit edildiği, sadece erkeğin hazzına hizmet eden gizemli bir mekân olarak sunulmuştur. Bu çarpıtılmış tasvirler, İslam'ın kadına değer vermediği yönündeki ön yargıları besleyen temel bir kaynak haline gelmiştir (Oylubaş, 2014: 101).

Yazar, bir makalesinin ikinci kısmında Hz. Hatice'nin hayatta olduğu süre boyunca Hz. Muhammed'in odalık almadığına dikkat çeker. Hz. Hatice'nin kendi cariyeleri olmasına ve yaşça büyük olmasına rağmen, Peygamber'in böyle bir talepte bulunmadığını, aynı sadakat ve iffet anlayışının Hz. Ali ile Hz. Fatma'nın evliliğinde de görüldüğünü vurgular. Başka bir yazısında ise kadın haklarının güçlü bir savunucusu olarak sunduğu Hz. Ömer üzerinden, İslam hükümlerinin kadını değersizleştirmedeğini, aksine haklarını gözettiğini savunur (Oylubaş, 2014: 104).

Yazar-anlatıcı, cariyelik ile sıradan hizmetçilik arasındaki temel farkları net bir şekilde ortaya koyar. Hizmetçiler belirli bir süre ve ücret karşılığında çalışırken, cariyeler için şeriat ve örf temelli özel güvenceler mevcuttur. Şeriat dokuz, örf ise yedi yıllık hizmetin ardından azat edilmeyi zorunlu kılar; bu kurala uymayanlar toplum tarafından kınanır (Oylubaş, 2014: 104).

#### **2.4.5. Sosyal Hayatta Kadın Anlatısı**

Osmanlı aydınları arasında kadınların toplumun yarısını teşkil ettiği gerçeği ve eğitilmelerinin hayati önemi üzerinde geniş bir mutabakat olsa da bu sürecin doğuracağı toplumsal sonuçlar ciddi bir endişe kaynağı olmuştur. Temel tartışma noktası, eğitim alan kadının kazandığı yeni birikimin yerleşik toplumsal dengeleri sarsıp sarsmayacağı ve geleneksel yapıda “sorun” teşkil edip etmeyeceği üzerinedir. Bu belirsizlik hem erkeklerin hem de kadınların dünyasında farklı yankılar bulmuştur. Batılı tarzda eğitim görmüş Osmanlı erkeği, kendi entelektüel seviyesine yakın, kendisini anlayabilecek ve sosyal ortamlarda kendisine eşlik edebilecek kadınlarla evlenmek istemektedir. Ancak

burada kritik bir soru ortaya çıkar: Eğitilmiş kadın; annelik, eşlik ve gelinlik gibi geleneksel rollerini aynı bağlılıkla sürdürmeye devam edecek midir? Erkek egemen yapı, bu değişimin olası etkilerini kontrol altında tutabilmek için kadının eğitim sınırlarını kendi ihtiyaçlarına göre çizmeye çalışır. Bu anlayışa göre kadın, erkeğin dünyasına uyum sağlayacak kadar eğitilmelidir. Yani eşyle nitelikli sohbetler edebilmeli, yabancı konuklar ağırlandıkça akıcı bir Fransızca ile onları etkileyebilmeli, piyano çalabilmeli ve entelektüel bir imaj için elinden kitabı eksik etmemelidir. Ancak tüm bu modern donanımların yanında, geleneksel ev içi sorumluluklarını ve “ideal kadınlık” rollerini de hiçbir aksama olmadan yerine getirmesi beklenir. Eğitim, kadın için bireysel bir özgürleşme aracı olmaktan ziyade, modernleşen erkeğin sosyal yaşamını tamamlayan estetik ve işlevsel bir unsur olarak kurgulanmıştır.

Fatma Aliye, kaleme aldığı makalelerinde kadınlık rollerini irdelerken, biyolojik cinsiyetin toplumsal görevler, haklar ve yetkinlikler üzerindeki belirleyici etkisini sorguya açar. İslam tarihinden önemli bir kadın figürü ele aldığı yazısında, geleneksel Arap ve Türk toplumlarında kadınlara yönelik methiye geleneğine eleştirel bir yaklaşım sergiler (Oylubaş, 2014: 108). Bir ilim kadınına sadece fiziksel güzelliği, hitabet tarzı veya zarif yürüyüşü üzerinden övgüler yağdırılmasını yetersiz bulur; asıl değer o kişinin ilmi derinliği ve faziletinde aranması gerektiğini savunur. Yazarın tespitlerine göre, bir kadının entelektüel veya dini otoritesi yerine sürekli olarak “dişiliği” ön plana çıkarıldığında, üstlendiği görev ile cinsiyeti arasında yapay bir çelişki üretilmektedir. Bu durum, toplumsal hayatın etkin bir parçası olan kadının kimliğinde derin yarılmalara yol açar. Kadın, kamusal alanda varlık gösterebilmek için dişil kimliğini silikleştirip “erkeksi” bir tavır takınmaya, özel yaşamında ise geleneksel “kadınsı” beklentilere uyum sağlamaya zorlanır. Sonuç olarak kadın, iki farklı dünya arasında bölünmüş, çift yönlü bir varlık olarak yaşamaya mahkûm edilir. Fatma Aliye Hanım, İslam tarihindeki kadınların rollerini değerlendirirken, bu kadınların görünürde daha pasif bir konumda olmalarına rağmen, savaş meydanlarında erkeklerin cesaretini pekiştiren stratejik bir destek sunduklarını ve kritik anlarda bizzat ön saflara atılarak mücadele ettiklerini ifade eder. Yazar, medeni ve ilerlemiş toplumlardaki feminizm tartışmalarının farklı boyutlarını ele alırken; toplumsal huzuru bozabilecek ve çatışma yaratabilecek radikal taleplerin kadınlara gerçek mutluluk getirmeyeceği görüşünü savunur. Buna karşın, kadınların hak arama mücadelesini bütünüyle reddetmez; aksine bu sürecin psikolojik ve sosyolojik sonuçlarını derinlemesine analiz eder. Kadınların haklı taleplerine karşı erkeklerin sergilediği sert direncin, kadınları fiziksel silahlardan daha fazla yaraladığını ve onları erkek dünyasından hızla uzaklaştırdığını vurgular. Feministlerin kazanımlarının

kaba kuvvetle değil, fikri bir zeminde yükseldiğini belirten yazar, erkeklerden gelen sürekli itirazların kadınların ruhunda “manevi yaralar” açtığını ifade eder. Bu duygusal kırılmanın en somut sonucu olarak da evliliğe (teehül) olan ilginin azaldığını ve kendi ayakları üzerinde durmayı tercih eden kadınların sayısının arttığına dikkat çeker (Oylubaş, 2014: 113).

Fatma Aliye Hanım, kadınların “çiçek” veya “bebek” gibi sadece narin varlıklar olarak görülmesine karşı çıkararak, onların gerektiğinde yara sarmak ve ağır fiziksel acılara tanıklık etmek gibi çelikten bir irade sergileyebileceklerini savunur. Evlerinde hizmetçileri olsa dahi, Türk kadınlarının kesilmiş bir uzvu tutmak veya kanlı bir yarayı sarmak gibi görevleri bizzat üstlenmelerini gerçek bir kahramanlık olarak niteler. Savaş yıllarının getirdiği zorunluluklarla kadının toplumsal rollerinin genişlemesi gerektiğini fark eden yazar; şefkat ile savaştı ruhu aynı potada eriten kadın tipolojisini, yeni ve ağır sorumluluklara hazırlamaktadır (Oylubaş, 2014: 113).

Yazar, kadını ya “insanüstü bir kutsallık” ya da “yetersiz bir varlık” olarak konumlandıran uç yaklaşımlara da kararlılıkla itiraz eder. Özellikle dönemin bazı çevrelerinde kadınların kafatası ve beyin hacminin erkeklerden küçük olmasından yola çıkarak zekâlarının “doğuştan eksik” olduğunu kanıtlamaya çalışan sözde bilimsel iddiaları sert bir dille eleştirir. Ona göre bu tür köhne ön yargılar, ancak kadının sosyal hayatta daha fazla yer alması ve liyakatini bizzat kanıtlamasıyla yıkılabilir. Fatma Aliye; eğitimin, çalışma hayatının ve sivil toplum faaliyetlerinin birer lüks değil, kadının toplumun etkin ve eşit bir öznesi haline gelmesi için vazgeçilmez birer hak olduğunu vurgular (Fatma Aliye, 2009: 21).

#### **2.4.6. Eğitim**

19. yüzyıl Osmanlı Devleti, Batı medeniyeti karşısındaki konumunu tahkim etmek amacıyla modern eğitime yönelmiş, ancak bu süreçten öncelikli olarak erkek nüfus faydalanmıştır. Kadınlar, geleneksel ev yaşamının kuşatıcı etkisi nedeniyle eğitimin getireceği toplumsal dönüşümün farkına erkeklere oranla daha geç varmış ve modernleşme pratiklerini zamana yayarak benimsemişlerdir. Bu sebeple, devletin kadınlara yönelik okullaşma hamlelerine rağmen, özellikle aristokrat ailelerin kızları eğitimlerini çoğunlukla ev ortamında, ailelerinin özel ilgisi ve sıklıkla babalarının doğrudan gözetimi altında tamamlamışlardır (Argunşah, 2009: 4).

Ev ortamında verilen eğitimlerin ardından okullaşma hamleleriyle devam eden bu süreç, yazılı basın aracılığıyla geniş kitlelere ulaştırılmıştır. 1869 yılında yayın hayatına başlayan ilk kadın gazetesi Terakki-i Muhadderat ve onu takip eden süreli yayınlar,

modernleşmenin kadın dünyasındaki etkilerini yaygınlaştırmada kritik bir rol oynamıştır. Başlangıçta kadınlara yönelik bu yayınlar erkekler tarafından çıkarılmış; hatta bu erkek yazarlar zaman zaman kendi isimlerini, zaman zaman da kadın takma adlarını kullanmışlardır. Bu mecralarda kalem oynatan ilk kadınlar ise genellikle yenilikçi erkek figürlerin yakın çevresinden isimler olmuştur. Nitekim Türkiye’de ilk eğitilmiş ve yazar kadınlar, yeni bir toplumsal düzenin inşa sürecine dahil olurken yanlarında daima bir erkek koruyucuya ihtiyaç duymuşlardır. Fatma Aliye Hanım da bu isimlerin başında gelmektedir; nitekim kendisi hem babası tarihçi Ahmet Cevdet Paşa’dan hem de hamisi Ahmet Mithat Efendi’den büyük destek görmüştür (Argunşah, 2006: 223). Fatma Aliye Hanım, babasından ve özel hocalardan aldığı nitelikli eğitim sayesinde dönemindeki pek çok kadından ayrılan imtiyazlı bir konuma erişmiştir. Meram adlı çevirisinin ardından Ahmet Mithat Efendi ile gerçekleştirdiği yazışmalar ve birlikte yayımladıkları Hayal ve Hakikat adlı çalışma, aralarındaki entelektüel bağı kuvvetlendirmiştir. Ahmet Mithat Efendi, Fatma Aliye’nin tüm yazı serüvenini yakından takip ederek ona rehberlik etmiş; bu süreçte temel amacı, Osmanlı toplumsal yapısıyla çatışmayan ancak modernleşmeye açık “yeni bir kadın” imgesi inşa etmek olmuştur (Oylubaş, 2014: 114).

Çevresinden gördüğü yoğun teşvik ve destekler, Fatma Aliye’yi kısa sürede kadınlara yönelik süreli yayınların en prestijli figürlerinden biri haline getirmiştir. Mithat Efendi, onun bu etkileyici konumunu fark ederek yazılarını daha geniş kitlelere ulaştırmasını, kadınların eğitimi ve gelişimi üzerine ufuk açıcı fikirler üretmesini arzulamıştır. Hem entelektüel kimliği hem de örnek kişiliğiyle dönemin kadınları için gerçek bir rol model olan Fatma Aliye’ye, toplum nezdinde “muallime-i muhterememiz” (saygıdeğer öğretmenimiz) şeklinde hitap edilmesi, üstlendiği bu eğitici misyonun en somut göstergesidir (Oylubaş, 2014: 114).

Fatma Aliye Hanım’a göre, toplum nüfusunun yarısını teşkil eden kadınların eğitilmesi medeniyetin doğal ve kaçınılmaz bir gereğidir. Kaleme aldığı metinlerde, Osmanlı kadınlarının eğitim hakkına bir an önce kavuşması ve bu imkânın tabana yayılması gerektiğini kararlılıkla vurgular. Yazar, bu dönüşüm sürecinde erkeklerin de aktif bir sorumluluk üstlenmesini beklemektedir. Fatma Aliye Hanım, kadın eğitiminin gerekliliğini vatan, aile ve sanat gibi alanlarda çağdaş ihtiyaçlara yanıt verebilecek bilgi ve becerilerin kazanılması temelinde ele alır. Dönemin Batıcı kesimi kadınların eğitimsizliğini Osmanlı’nın geri kalmışlığıyla ilişkilendirirken, gelenekçiler kadının kamusal alana çıkmasının aile ve toplum düzenini sarsacağını savunmaktadır (Göle, 1993: 24). Bu tartışmaların ortasında Fatma Aliye, kadınların sosyal hayata katkısını vurgulayarak Avrupa ve Amerika’daki eğitilmiş kadın örneklerini (Bas-Bleu’lar) referans

gösterir; bu kadınların erkeklerden gördüğü takdiri, kadın başarısının toplumsal bir kazanım olduğunun kanıtı olarak sunar. Ayrıca 1913 yılında Posta Telgraf İdaresi'nde Müslüman kadınların memuriyete başlaması ve Hilal-i Ahmer gibi cemiyetlerin faaliyetleri üzerinden, eğitimin aile düzenini bozmadığını, aksine topluma fayda sağladığını ispatlar (Oylubaş, 2014: 116-117). Yazar, yerel ölçekte kadın eğitiminin zorunluluğunu savunurken, Batı'ya karşı ise İslam'ın kadın eğitimine engel olduğu yönündeki iddialara karşı çıkararak bir savunma geliştirir. İslam tarihinden, erkeklerin kadınların eğitimine destek verdiği ve onlara saygı duyduğu örnekleri paylaşarak mevcut geri kalmışlığın dinden kaynaklanmadığını kanıtlamayı amaçlar. Doğu-Batı kıyaslamasını kadın biyografileri üzerinden somutlaştıran yazar, çiçek aşısını literatüre kazandıran Madam Montagu ile Müslüman bir figür olan ve “Şeyha” unvanıyla andığı Fatma Bint-i Abbas'ı karşı karşıya getirir. Fatma Bint-i Abbas'ın şahsında, İmam Süyuti gibi âlimlerin rahle-i tedrisinden geçmiş yüzlerce kadın müderrisin varlığına dikkat çekerek İslam kadınlarının cehaletle suçlanmasının haksızlığını vurgular (Oylubaş, 2014: 117-118). Bu tarihsel derinlikle, Batı'da henüz benzer bir eğitim düzeyine rastlanmadığı bir dönemde İslam dünyasındaki ilim sahibi kadınları görünür kılarak Batı'nın olumsuz Doğu algısını kırmayı hedefler. Fatma Aliye Hanım, Batı'nın Doğu kadınlarına yönelik “cahillik” nitelemesini çürütmek amacıyla İslam âlimlerinden İbn-i Halikân'ın bir kadın hocadan icazet almış olmasını çarpıcı bir örnek olarak sunar. Makalesinde; Zeynep ve Şehde binti Ebu Nasr gibi isimlerin dönemin en saygın âlimlerinden icazet alarak ilim silsilesine dâhil olmalarını derinlemesine değerlendirir. Bu biyografiler aracılığıyla İslam tarihindeki kadınların yalnızca dindar değil, aynı zamanda yüksek ilim ve fazilet sahibi özneler olduklarını kanıtlar. Yazar, bu tarihsel verileri kullanarak hem Batı'daki “İslam, kadının ilerlemesine engeldir” şeklindeki yerleşik ön yargıları sarsmayı hem de Osmanlı toplumunda kadının değeri üzerine oluşan yanlış algıları düzeltmeyi hedefler. Kendi ifadesiyle, yetişmiş ve yetkin İslam kadınlarının varlığını belgeleriyle ortaya koyarak, Doğu kadınının entelektüel potansiyelini hem iç hem de dış kamuoyuna karşı kararlılıkla savunur (Oylubaş, 2014: 118).

Batı dünyasında Müslüman ve Osmanlı kadınına dair algının şekillenmesinde, bölgeyi ziyaret eden seyyahların kaleme aldığı seyahatnameler belirleyici bir rol oynamıştır. Ancak Osmanlı toplum yapısını ve kadın kimliğini derinlemesine kavrayamayan bu yazarlar, eserlerinde gerçeklikten uzak, hayali tablolar kurgulamışlardır. Bu isimlerin başında gelen Pierre Loti, 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başında İstanbul izlenimlerinden hareketle Avrupa'da, özellikle Fransa'da oryantalist bir kadın imgesi inşa etmiştir. Bu betimlemelerde Türk kadını; eğitim ve sosyal olanaklardan

mahrum, gelişimi kısıtlı ve adeta ikinci sınıf bir varlık olarak sunulmuştur (Ezer, 2012: 14). Loti, kadının bu sözde geri kalmışlığını doğrudan İslamiyet ile ilişkilendirirken; Fatma Aliye Hanım bu iddialara Müslüman bir perspektifle karşı çıkarak aksini kanıtlamak amacıyla Fatma Binti Abbas'ın yaşam öyküsünü gündeme getirir. Fatma Binti Abbas, bir dergâhın (hankah) başında bulunan, “şeyha” unvanına sahip yetkin bir figürdür. Bu kurumlar, kadınların entelektüel gelişimine katkı sunan, zor durumdaki kadınlara sığınak ve koruma sağlayan merkezler olarak işlev görmüştür. Fatma Aliye Hanım, bu tarihsel örnek üzerinden İslamiyet'in kadın eğitime engel teşkil etmediğini, aksine kadınların ilim yolunda en üst mertebelere kadar yükselebileceğini vurgular. Şeyhaların yönetimindeki eğitim ve öğretim süreçlerinde cinsiyet ayrımının gözetilmediğini ifade eden yazar, kadın ve erkeklerin ilmi alanlarda eşit hak ve imkânlarla ilerleyebileceğini savunarak Batı'nın çarpık algısını sarsmayı hedefler (Oylubaş, 2014: 119).

Fatma Aliye Hanım, toplumsal gelişimin temelini eğitimi yerleştirerek çocukların istikbalin en büyük teminatı olduğunu savunur. Bilim ve elektrik çağında cehaletin karanlığını dağıtmanın yegâne yolunun nitelikli eğitim ve konferanslar olduğunu belirten yazar, bu süreçte İslam'ın sunduğu aydınlıktan faydalanılması gerektiğini vurgular. Ona göre kadın ve çocukları korumak ister medeni ister medeni olmayan tüm toplumlar için evrensel ve doğal bir sorumluluktur. Yazar, Osmanlı toplumunun kendi köklerinden kopuk bir modernleşme sancısı çekmesini eleştirerek, Fransız tarihini avucunun içi gibi bilenlerin İslam tarihindeki öncü kadın şahsiyetlerden habersiz kalmasını bir eksiklik olarak görür. İslamiyet'in eğitime engel teşkil etmediğini kanıtlamak adına Hz. Muhammed döneminden çarpıcı örnekler sunar. Özellikle Bedir Savaşı sonrası esirlerin on çocuğa okuma-yazma öğretmesi karşılığında serbest bırakılması uygulamasında, kız ve erkek çocuklar arasında hiçbir ayırım gözetilmediğini belirterek eğitimde fırsat eşitliğine dikkat çeker. Yabancı dil öğrenimini de modernleşmenin zorunlu bir parçası olarak gören Fatma Aliye, sahabeden Zeyd bin Sabit'in farklı diller öğrenmeye teşvik edilmesini referans göstererek; Osmanlı erkekleri gibi kadınların da Fransızca öğrenmesi gerektiğini savunur. Bu durumu, eğitilmiş erkeklerin kendileriyle benzer entelektüel seviyeye sahip kadınlarla daha sağlıklı ve uyumlu iletişim kurabilmesi açısından gerekli bulur. Ancak dil öğreniminin, bireyi kendi öz kültüründen koparan bir yabancılaşmaya dönüşmemesi gerektiğini, kültürel terbiyenin muhafaza edilmesinin şart olduğunu ifade eder. Öte yandan, Osmanlı toplumunda kadının geri plana itilmesinin kökenlerini sorgulayan yazar; bu durumun İslamiyet'ten değil, İran'ın fethi sonrası bölgeden taşınan

edebiyat, şiir ve geleneklerin etkisiyle başladığını öne sürerek cehaletin kaynağına dair farklı bir tarihsel perspektif sunar (Oylubaş, 2014: 120-121).

Fatma Aliye Hanım, İslam dünyasında kadının entelektüel konumunu değerlendirirken, ilim tahsil etmenin her Müslüman için bir yükümlülük olduğu ilkesinden hareket eder. Bu doğrultuda, bilginin uzak coğrafyalarda dahi olsa aranması gerektiği düsturunu benimseyen kadınların, tarih boyunca bilim ve sanatın en üst mertebelerine ulaştıklarını vurgular. Yazara göre eğitim sürecinde asıl olan, ders veren kişinin cinsiyeti değil; sahip olduğu ilmi derinlik ve fazilettir. Bu yaklaşım, İslam'ın kadın eğitimine engel teşkil ettiği yönündeki iddiaları geçersiz kıldığı gibi, eğitim ortamında hoca ile öğrenci arasında karşı cinsiyet sınırlamasının mutlak bir engel olmadığını da ortaya koyar. Nitekim İmam Süyuti gibi büyük âlimlerin ders halkalarında iki yüze yakın kadın öğrencinin bulunması ve pek çok saygın erkek âlimin bu kadın hocalardan icazet alarak bunu eserlerinde onurla zikretmesi, bu ilmi serbestiyetin en somut kanıtıdır (Fatma Aliye, 1916: 178-179). Bu tarihsel sürekliliğin en çarpıcı tezahürlerinden biri olarak, camilerde erkek cemaate vaaz veren kadın hatiplerin varlığına dikkat çeken yazar, Fatma bint-i Abbas'ı bu alandaki öncü figürlerden biri olarak anar. Fatma Aliye Hanım, Müslüman kadınların medeniyet ve kültürel yetkinlik açısından dönemdaşı olan Avrupa kadınlarından geri kalmadığını savunur; ancak bu hakikatin öncelikle kendi toplumu içinde içselleştirilmesi gerektiğine inanır. Kendi döneminde kadınların eğitimine karşı çıkanların, aslında doğrudan doğruya dini öğretilerin özündeki eğitim vurgusuna karşı bir taassup sergilediklerini belirtir. Düşüncelerinin farklı dillere çevrilmesi ve uluslararası mecralarda yürüttüğü yazışmalarla, Doğu toplumundaki kadın algısını küresel ölçekte dönüştürmeyi amaçlayan yazar, eğitilmiş Müslüman kadın kimliğini hem yerel hem de evrensel düzlemde temsil etmeyi sürdürür (Fatma Aliye, 1916: 178-179).

Fatma Aliye'nin makaleleri, Osmanlı kızlarının hangi yöntemlerle terbiye edilmesi gerektiğine dair derinlikli bir tartışma zemini sunar. Yazar, eğitimin içeriği “alaturka” (geleneksel) veya “alafranga” (batılı) olsa da değişmeyen asıl unsurun sistemli bir disiplin ve “hüsn-i terbiye” (güzel ahlak ve terbiye) olduğuna inanır. Bu görüşünü, Osmanlı kızlarının eğitimi üzerine kaleme aldığı metninde şu sözlerle özetler: “Asıl düşünülecek şey hüsn-i terbiyedir ki, bu alafranganın içinde de vardır alaturkanın içinde de.” (Oylubaş, 2014: 131).

Fatma Aliye, her iki medeniyet dairesinde de “terbiye” kavramının kıymetli olduğunu belirtse de bu durum onun her iki eğitim yaklaşımına da tamamen eşit mesafede durduğu şeklinde yorumlanmamalıdır. Yazarın asıl vurgusu, eğitimin temel niteliği üzerinedir ve kendisi özünde gelenekçi bir medeniyet tasavvurunu savunmaktadır.

Osmanlı kadınlarının eğitim hakkını yalnızca Tanzimat ile kazandığına dair yaygın bir kanı bulunsa da araştırmalar, İstanbul'da 18. Yüzyıldan itibaren kız okullarının mevcudiyetini kanıtlamaktadır. Örneğin, 1778 yılında Hümaşah Hatun tarafından inşa ettirilen okulda kız ve erkek çocuklar birlikte eğitim görmüş; takip eden yıllarda ise hem karma hem de müstakil kız mektepleri faaliyet göstermiştir. Bu kurumlarda kadın muallimlerin de görev aldığı bilinmektedir (Kurt, 2011: 75). 1876 tarihli Kanun-ı Esasi ile kız ve erkek çocukları için eğitim zorunlu hale getirilmiş, bu süreçte kız rüştiyelerinin yaygınlaşması ve nitelikli kadın öğretmenlerin yetişmesi amacıyla kız öğretmen okulları tesis edilmiştir. 1869 Maarif-i Umumiye Nizamnamesi ile eğitim sistemi kurumsallaşarak devlet güvencesi altına alınmıştır. Bu dönemde Ahmet Cevdet Paşa, kurumsallaşmanın hayati önemini kavrayarak müfredat programlarının ve ders kitaplarının hazırlanmasına öncülük etmiş, kendi çocuklarının eğitim süreçlerini de bizzat denetlemiştir. Bu hamleler, Osmanlı toplumunda erkek entelektüellerin rehberliğinde şekillenen bir kadın eğitimi modelini beraberinde getirmiştir (Sözen, 1998: 206; İlyasoğlu, 2013: 129).

Fatma Aliye Hanım, kurmaca eserlerinde yarattığı karakterler aracılığıyla kendi eğitim idealini ve toplumsal gözlemlerini somutlaştırır. Romanında, Hayati Efendi'nin "İstanbul terbiyesi" almış bir cariye olan Binnaz ile evlenmesi, dönemin entelektüel erkeklerinin yalnızca bir eş değil, aynı zamanda kültürel derinliği olan bir hayat arkadaşı arayışında olduklarını simgeler. Binnaz karakteri, kızının öğretmen okulunda (Darülmualimat) eğitim almasını destekleyerek, eğitimin kuşaklar arası dönüşüm gücünü temsil eder. Başkahraman Refet ise geç başladığı eğitim hayatında sergilediği azim ve başarıyla, kadınların toplumsal önyargılara rağmen sahip oldukları mücadele ruhunu kanıtlar. Yazar, bu eserinde öğretmenlik mesleğine kutsal bir anlam yükler; muallimeyi yalnızca bilgi aktaran bir figür değil, öğrenciyi şefkat ve terbiye ile şekillendiren bir rehber olarak konumlandırır. Refet'in müfredatında yer alan astronomi, coğrafya ve Fransızca gibi dersler, Fatma Aliye'nin kendi çok yönlü eğitim deneyiminin bir yansımasıdır. Ayrıca karakterin okul dışındaki okumalarında Gülistan, Mesnevi ve İhya-u Ulum gibi klasik eserlerle hemhal olması, Doğu ve Batı bilgisinin sentezlendiği bir "âlîme" tipolojisini ortaya koyar. Refet'in maddi imkânlarını bencil amaçları olan Mucip ile evlenmek yerine öğrenme arzusu için kullanması, kadının ekonomik ve entelektüel bağımsızlığını evliliğe tercih edebileceğini gösteren devrimci bir duruştur. Fatma Aliye Hanım, teorik çalışmalarında da İslamiyet ile eğitim arasındaki sarsılmaz bağı savunmaya devam eder. Medeniyet asrında yalnızca erkeklerin eğitim almasının toplumun gelişimi için yetersiz kalacağını belirterek, kadınların da bu sürece dâhil olmasının dini bir gereklilik olduğunu vurgular. Bu bağlamda, döneminin Makbule Leman ve Şair Nigâr

Hanım gibi öncü kadın figürlerini örnek göstererek, eğitimli Müslüman kadın profilini görünür kılar. Yazarın düşünce dünyasının özeti sayılabilecek şu ifadesi, bu vizyonu perçinler: “İslamiyet’in esası medeniyete mâni değildir, camidir” (Fatma Aliye, 2007: 68). Fatma Aliye Hanım, makalelerinde savunduğu temel tezleri kurgusal dünyasına da titizlikle nakşeder; İslamiyet’in eğitime engel teşkil etmediği düşüncesini roman karakterlerinin diliyle somutlaştırır. Söz konusu eserinde Şule’nin dayısı aracılığıyla aktarılan şu ifadeler, yazarın din ve bilim arasındaki sarsılmaz bağı nasıl kurguladığını özetler: “İslamiyet, ilim talep edenlerden engelleyenleri ateşten gemle cezalandıracağını Peygamberimiz bildirmiştir. Peki, ben, ilim öğrenme arzusundaki kimseleri bundan nasıl alıkoyabilirim? Hazret-i Resul, beşikten mezara kadar ilim öğrenmeyi emreder. Ben de onun ümmeti olarak nasıl aksini öğütleyebilirim?” (Oylubaş, 2014: 136). Bu derinlikli anlayış, Şule’nin eğitim masraflarının dayısı tarafından üstlenilmesine vesile olurken, aynı zamanda toplumdaki “dindar erkek” figürünün kadın eğitime destekçi olması gerektiğini gösteren didaktik bir model sunar. Yazar, kutsal metinlere ve hadislere dayandırdığı bu referanslarla, kadınların eğitim hakkını sadece sosyal bir gereklilik değil, aynı zamanda dini bir vecibe olarak tanımlar.

Fatma Aliye Hanım, eğitim ve insanın cevheri arasındaki ilişkiyi çarpıcı bir metaforla açıklar. Ona göre eğitimsiz bir insan, henüz işlenmemiş ham bir kaya parçasına benzer. Bu taşın özünde kıymetli bir pırlanta gizli olsa dahi, o pırlantanın parıltısını ve gerçek değerini ortaya koyabilmesi ancak titiz bir kesim ve işleme süreciyle mümkündür. Tahsil ve terbiye, bu mücevheri şekillendiren hassas araçlar hükmündedir; eğer bu imkânlar seferber edilmezse, özü pırlanta olan bir cevher bile sıradan taşlar arasında fark edilmeden yitip gider. Öte yandan yazar, eğitimin sınırlarına da gerçekçi bir şerh düşer: Niteliği düşük, adi bir taş, ne kadar işlenirse işlensin asla bir pırlantaya dönüşemez (Fatma Aliye, 2024: 77). Bu felsefi yaklaşımdan hareketle çocuklar için eğitimin kaçınılmaz bir zorunluluk olduğunu savunan yazar, okul kurumunu bu sürecin merkezine yerleştirir. Fatma Aliye’ye göre okul, sadece kuru bilgilerin aktarıldığı bir mekân değil, ilimle harmanlanmış bir “edep yuvası”dır. Burada temelleri atılmayan bir terbiyenin eksikliğini, ilerleyen yıllarda hayatın ve zamanın sert tecrübelerle tamamlayacağına inanır (Oylubaş, 2014:137).

Fatma Aliye Hanım, biyografik nitelikteki bu çalışmasında, tarih boyunca ilim ve faziletleriyle nam salmış kadın şahsiyetlerin izini sürer. Özellikle bu kadınların ilmi meclislerde erkeklerle bir arada bulunmalarına dair verdiği detaylar, yazarın toplumsal cinsiyet ve eğitim ilişkisine dair kırmak istediği tabuları işaret eder. Yazarın zikrettiği isimler arasında, hadis ilmindeki derinliğiyle tanınan Kerime Hatun öne çıkan ilk

figürdür. Bunun yanı sıra, “Bintü’l-Akrâ” olarak bilinen Fatma binti Ali’nin hat sanatındaki mahareti ve hem bir âlime hem de usta bir hattat olarak seçkinleşen Fahrünnisa Şühde bint Ebu Nasr, İslam ilim geleneğinin kadınlar cephesindeki zenginliğini temsil eder. Şühde Sebile ve Zeyneb Hatun gibi isimlerin de bu ilmi silsile içerisinde saygın birer yer edinmiş olmaları, Fatma Aliye’nin temel tezini destekler: İslamiyet, kadının eğitime ve entelektüel üretimine engel teşkil etmek bir yana, ona bu yolda meşru bir zemin sunan bir dindir. Fatma Aliye Hanım, bu öncü kadınları hatırlatarak aslında kendi varlığını da tarihsel bir sürekliliğin içine yerleştirir. O, bu örnekler aracılığıyla Müslüman bir kadın yazar olarak, savunduğu değerlerin yaşayan ve üreten en somut kanıtı olduğunu ortaya koyar (Oylubaş, 2024: 138).

Fatma Aliye Hanım, toplumsal cinsiyet rollerini ve modernleşme sancılarını kurgusal karakterleri üzerinden derinlemesine analiz eder. İlgili romanında, genç kızların evlilik süreçlerine dair bilgisiz bırakılmalarında ebeveynlerin ihmali üzerinde durulur. Vefa karakteri aracılığıyla, bir kadının kendi ekonomik bağımsızlığını kazanmadan evlenmemesi ve eğitimi her şeyin önüne koyması gerektiği savunulur. Ancak bu duruş, dönemin geleneksel yapısında Vefa’yı toplumsal normlarla çatışan ve adeta “suçlu” görülen bir konuma iter. Bu çatışma, kadının bireysel gelişimi ile toplumun ondan beklentileri arasındaki modernleşme kaynaklı derin ikilemi gözler önüne serer (Fatma Aliye, 2012, 31). Bir diğer önemli yapıtında ise Fazıla karakteri, kadın eğitiminin hem bireysel hem de toplumsal boyutlarını dini ve modern bir çerçevede temsil eder. Henüz çocuk yaşta okuma-yazma öğrenen, Fransızca, piyano ve resim gibi sanatsal derslerle donatılan Fazıla; Osmanlı kadınının sadece ev içine hapsedilemeyeceğini, kültürel bir yenilenmeyle topluma büyük katkılar sunabileceğini kanıtlar. Roman, eğitimin sadece teknik bir bilgi aktarımı değil, hayatla uyumlu bir karakter inşası olduğunu vurgular. Fazıla’nın okuduğu metinleri ahlaki birer pusula olarak görmesi ile Fevkiye’nin aynı metinlerden duygusal olarak etkilenmesi arasındaki fark; eğitimin bireyin karakter ve ahlak gelişimini nasıl şekillendirdiğine dair önemli bir perspektif sunar. Fazıla’nın entelektüel derinliği, aslında yazarın beslendiği düşünsel birikimin karakterine yansıtılmış halidir. Ancak bu donanım, toplumsal engellerle karşılaşır; Remzi karakterinin Fazıla’nın kitap okumasına karşı sergilediği olumsuz tavrı ve Fazıla’nın çevresindeki yüzeysel sohbetlerden rahatsızlık duyması, kadının bilgiye erişimindeki zorlukları simgeler. Fatma Aliye, kadınlar arasında yaygın olan dedikodu ve sığ uğraşların temel sebebini, onların ciddi bir eğitimden ve zihni bir meşgaleden mahrum bırakılmalarına bağlayarak yapısal bir eleştiri getirir (Oylubaş, 2014: 141).

Fatma Aliye Hanım'ın düşünce dünyasında, Ahmet Mithat Efendi'nin entelektüel mirası ile kadınların eğitimi ve toplumsal rollerine dair modernleşme tartışmaları ayrılmaz bir bütün teşkil eder. Ahmet Mithat Efendi kendisini devrin “manevi babası” olarak konumlandırırken, yazarın kurguladığı Fazıla karakteri, bu fikirleri “manevi bir anne” kimliğiyle devralarak bir sonraki aşamaya taşır. Bu süreç, basit bir taklidin ötesine geçerek, toplumsal meselelerin kadın bakış açısıyla yeniden yorumlanması ve kadınların modern eğitim kanallarıyla güçlendirilmesi hedefini taşır (Argunşah, 2013: 95).

Fatma Aliye Hanım, İslamiyet'in eğitim ve ilerleme önünde bir engel teşkil etmediğini kararlılıkla vurgular; aksine, kadınların bilgiyle donatılmasını hem dini değerlerin bir gereği hem de toplumsal yenilenmenin motor gücü olarak görür. Bu bağlamda Fazıla karakteri, Ahmet Mithat Efendi'nin teorik fikirlerini hayatın içinde somutlaştıran, din ile modernleşme arasında köprü kuran bir figür olarak öne çıkar. Yazarın bu yaklaşımı, kadınların toplumsal ve entelektüel gelişiminde dini referanslar ile modern eğitim ideallerinin birbirini dışlamak yerine, birlikte ve uyum içerisinde düşünülebileceğini kanıtlar (Argunşah, 2013: 95).

Fatma Aliye Hanım, kurgusal dünyasında okuma eylemini merkezî bir izlek haline getirerek, bunu yalnızca bireysel bir zihinsel faaliyet olarak değil, toplumsal modernleşme ve kolektif yenilenme çabalarının bir yansıması olarak kurgular. Kitaplara ve kütüphanelere tutkuyla bağlı karakterler etrafında şekillenen olay örgüsü; eğitimin, bilginin ve nitelikli okuma pratiğinin kadınlar için en temel toplumsal güç ve özgürleşme aracı olduğunu gözler önüne serer. Yazarın eserlerinde bilgiyle kurulan bu derin bağın çeşitli görünümleri mevcuttur. Suat, Paris'ten sipariş ettiği kitaplarını teslim alma heyecanı içindeyken, Nebahat'in tiyatral bir dille kaleme aldığı intihar mektubuna ulaşarak olayların akışını değiştirir. Bir diğer sahnede Rıfat, Fehame'ye gönlünü kapırdığı o ilk anda, genç kadının önündeki masada duran Fransızca bir kitapla karşılaşır; bu durum aşk ile entelektüel derinlik arasındaki kopmaz bağı simgeler. Nihat karakteri ise “Benim kitaplarımdan ve senden başka sevdiğim yok,” diyerek bilgiye olan sadakatini ve kitapların yaşamındaki vazgeçilmez yerini açıkça ifade eder (Bitik, 2009: 51). Bu sahneler, Fatma Aliye'nin karakterlerinin sadece duygularıyla değil, zihinleriyle de var olduklarını ve eğitimin bu varoluşun en temel dayanağı olduğunu vurgulamaktadır.

Fatma Aliye Hanım, eserlerinde eğitimi ve okuma eylemini kapalı kapılar ardındaki bireysel bir uğraş olmaktan çıkarıp mekânsal bir boyuta taşır. Sabahat'in bahçesinde yer alan ve entelektüel faaliyetler için özel olarak tasarlanan küçük köşk, sadece bir mimari detay değil, aynı zamanda zihni yenilenmeye adanmış sembolik bir “bilgi yuvası”dır. Yazar, karakterlerini bu tür işlevsel mekânlara yerleştirerek topluma somut bir yaşam

modeli sunar; okumayı ve öğrenmeyi gündelik hayatın doğal bir parçası haline getirir. Kitap ve eğitim aracılığıyla kadınların pasif, içine kapalı konumlarından sıyrılarak aktif, düşünen ve toplumsal dönüşüme öncülük eden birer özneye dönüşmeleri, Fatma Aliye'nin idealleştirdiği bireysel ve kolektif uyanışı temsil eder. Bu durum, kadının entelektüel derinlik kazandıkça toplumsal rollerini yeniden tanımladığını ve modernleşme sürecinde kurucu bir rol üstlendiğini gösterir.

#### **2.4.7. Kadınların Çalışması**

19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı toplumunda kadının konumu; eğitim, çalışma hayatı ve bağımsızlık arzusu ekseninde köklü bir dönüşüm yaşamıştır. Kadınların erkeğe bağımlı kalmadan kendi ayakları üzerinde durma isteği, toplumsal rollerin yeniden yapılandırılmasını sağlayan modern bir yenilenme hareketi olarak öne çıkmıştır. Özellikle 20. yüzyıl başındaki savaşlar, kadınları cephe gerisinde üretim ve bakım faaliyetlerinde aktif rol almaya zorlayarak onları modernleşmenin öncü aktörleri haline getirmiştir. Osmanlı kadınının çalışma hayatındaki varlığı yeni bir olgu değil, kökleri Hz. Hatice'nin ticari faaliyetlerine ve 13. yüzyıldaki Ahi Teşkilatı içindeki kadın üretimine (Bacıyan-ı Rum) kadar uzanan tarihsel bir sürekliliktir (Oktar, 1998: 17-20). Fatma Aliye Hanım bu tarihsel mirası, modernleşme ve dini değerlerle harmanlayarak kadının rolünün yalnızca evle sınırlı kalmaması gerektiğini savunmuştur. Ona göre kadınların doktorluk, öğretmenlik, hukuk ve ticaret gibi alanlarda mesleki yetkinlik kazanması hem ekonomik bir zorunluluk hem de İslamiyet'in özünü uyumlu bir gelişimdir. Ahmet Mithat Efendi'nin de desteklediği bu vizyon, kadının diplomalı bir profesyonel olarak toplumsal statü kazanmasını hedefler. Kadınların basın dünyasına (Hanımlara Mahsus Gazete gibi) adım atması ve sağlık alanında aktifleşmesi, bu toplumsal uyanışın en somut göstergeleridir. Fatma Aliye'nin yaklaşımı; eğitimin ve çalışmanın kadını güçlendirdiğini, bu sürecin ise din ve modernite çatışması değil, toplumsal bir yenilenme projesi olduğunu kanıtlamaktadır. Fatma Aliye Hanım, makalelerinde kadınların savaş dönemindeki hayati rollerini modernleşme ve din ekseninde değerlendirir. Özellikle Balkan Harbi öncesinde Hilal-i Ahmer Cemiyeti bünyesinde kadın birimlerinin kurulması ve kadınların profesyonel hastabakıcılar olarak yetiştirilmesi, yazarın düşünce dünyasında kadının toplumsal hizmetteki yerini perçinleyen dönüm noktalarıdır. Kadınların savaşta doktor ve hastabakıcı olarak görev alması, ona göre hem dini değerlerle hem de modern hayatın gerekleriyle uyumlu bir hizmet modelidir. Eğitim bu süreçte sadece bireysel bir gelişim değil, aynı zamanda toplumsal bir zafer aracıdır. Kadınların eğitim yoluyla kazandıkları bilgi ve cesaret,

toplumun en zor anlarında ihtiyaçları karşılamış; yazar da bu başarıyı kadın eğitimine karşı çıkanlara yönelik somut bir cevap olarak sunmuştur. Toplumun yarısını oluşturan kadınların aktif katılımının milli gücü artıracadıına inanan Fatma Aliye, okuma-yazma ve mesleki becerilerin kadının toplumsal sorumluluklarını yerine getirmesini sağlayan temel anahtarlar olduğunu vurgular. Sonuç olarak kadının bilgilenererek topluma katkı sunması, hem İslam'ın öngördüğü hizmet anlayışına uygun hem de modernleşen dünyanın kaçınılmaz bir gerekliliği olarak bir toplumsal yenilenme projesi şeklinde ele alınmıştır. Fatma Aliye Hanım, toplumsal cinsiyet ve çalışma hayatı üzerine kaleme aldığı makalelerinde, eğitim alan kadınların edindikleri bilgi ve becerileri sosyal sahada kullanma arzusuna dikkat çeker. Ona göre kadınların öğrendiklerini günlük hayata tatbik etmeleri hem bireysel gelişimleri hem de toplumsal fayda açısından kritik bir öneme sahiptir. Bu bağlamda Hereke fabrikasında üretim yapan Müslüman kadınları örnek göstererek, kadın emeğinin ekonomik değerini ve üretimdeki gücünü somutlaştırır. Sanata ve mesleki uzmanlığa yönelen kadınların sadece kazanç elde etmekle kalmayıp, aynı zamanda toplumsal statü ve gcl bir sorumluluk bilinci kazandıklarını savunur. Yazar, kadınların fabrikalarda ve çeşitli üretim alanlarında aktif roller üstlenmesi gerektiğini vurgularken; dokuma ve el sanatları gibi sahalarda kadınların erkeklerden daha maharetli olabileceğini ileri sürer. Hatta kadınların sadece işçi olarak değil, idarecilik ve organizasyon kademelerinde de yer almalarını önerir. Bu yaklaşım, kadın istihdamının aile içi yoksulluğu azaltmasının yanı sıra genel ekonomik kalkınmaya da hizmet edeceği düşüncesine dayanır.

Kadınların eğitim yoluyla kazandıkları donanımı toplumsal bir katma değere dönüştürmelerini, modernleşme sürecinin doğal bir parçası olarak görür. Neticede kadınlar, inanç değerleriyle uyumlu bir çerçevede ve modern kurumlar aracılığıyla sosyal hayatın etkin bir öznesi haline gelerek hem kendi hayatlarını hem de toplumun geleceğini inşa ederler. Fatma Aliye Hanım'ın kadının çalışma hayatına dair geliştirdiği perspektif, Osmanlı modernleşme hamlelerinin en stratejik yapı taşlarından biri olarak okunmalıdır. Yazar, yenilenme hareketinin ancak kadınların eğitim ve iş dünyasına katılımıyla tamamlanabileceğini savunur. Ona göre mesleki yetkinlik, kadının hem dini vecibelerini yerine getirmesini hem de modern toplumsal yapıda etkin bir özne olarak varlık göstermesini sağlayan en temel araçtır. Yazar, İslam tarihinden verdiği örneklerle örtünmenin çalışma hayatına bir engel teşkil etmediğini ispatlayarak, bu konudaki yerleşik önyargıları kırmayı amaçlar. İslam hukukunda erkeğin evi geçindirme yükümlülüğü bulunduğunu hatırlatırken, kadının çalışıp çalışmama konusundaki iradesinin kendisine ait olduğunu ve istemediği işlerde zorlanamayacağını vurgular. Bu

bağlamda Fatma Aliye, dinin kadının çalışma özgürlüğünü kısıtlamadığını, aksine ona ekonomik bir serbestiyet alanı tanıdığını ifade eder. Eğitimi bir hayat memet meselesi olarak gören Fatma Aliye, Hz. Muhammed'in ilim öğrenmeyi her Müslüman için farz kıldığı ilkesinden hareketle sarsıcı bir öneride bulunur: “Kadınlara ekmek yerine ekmek kazanacak şey vermeli! Yani onları talim ve tedris etmeli, sanat öğretmeli, hüner sahibi kılmalı!” (Fatma Aliye, 1909: 147). Bu yaklaşım, kadının üretim sürecinde erkekten ayrı düşünülmemesi gerektiğinin açık bir ilanıdır. İlgili makalesinde ise kadınların toplumsal üretimden dışlanmasının yol açtığı ahlaki ve sosyal çöküşe dikkat çeker. Kadınların hizmet-i vatandan mahrum bırakılmasının; israf, dedikodu ve rekabet gibi olumsuzlukları tetiklediğini şu sözlerle dile getirir: “Kadınlar kendi âlemlerine bırakılalı, israf ve sefahatten mesul tutulmayalı, hizmet-i vatandan vazifesiz bulundurulularak, terakkiyat-ı ulûm ve sanayi-i müşterekten alıkonalı... İşsizlikten, meşguliyetsizlikten bunların birtakımı arasında en ziyade terakki eden şey dedikodu, yekdiğerine rekabet, bühtan gibi ahlaksızlıklardır” (Fatma Aliye, 1910: 115). Sonuç olarak yazar; basın, sağlık, ticaret ve hizmet sektörlerini örnek göstererek, kadının eğitilmiş bir çalışan olarak var olmasının hem bireysel onurunu koruyacağını hem de toplumsal kalkınmayı hızlandıracağını savunarak din ve modernite arasında güçlü bir köprü kurar.

Osmanlı modernleşme sürecinde medeniyet seviyesinin temel ölçütü, kadının toplumsal yapıda işgal ettiği konum olarak kabul edilmiştir. Özellikle 19. yüzyılda Batı dünyası, Osmanlı kadınının eğitimden mahrumiyeti, kamusal alandaki görünmezliği ve edilgenliği üzerinden yürüttüğü eleştirilerle, İslam toplumunun geri kalmışlığını bu kadın meselesine dayandırmıştır. Bu bakış açısına göre Osmanlı toplumunun medenileşememesinin yegâne müsebbibi olarak İslam dini gösterilmiştir. Fatma Aliye Hanım, bu oryantalist eleştirilere karşı entelektüel bir kalkan oluşturarak devrin fikir dünyasında önemli bir yer edinmiştir. Manevi babası Ahmet Mithat Efendi'nin düşünce ikliminden beslenerek kaleme aldığı fikir yazıları ve edebi metinlerinde, kadının geri kalmışlığının kaynağının din değil, dine eklenmiş yanlış gelenekler olduğunu savunur. İslamiyet'in kadına tanıdığı hakları ve bahsettiği değeri merkeze alarak, Batılı gözlemcilerin iddialarına karşı yerli ve köklü bir savunma geliştirir. Yazar, toplumsal yapıda kemikleşmiş kadınlık rollerini derinlemesine sorgularken, kadının kimliğinin yalnızca ev idaresi ve annelikle sınırlandırılmayacağını vurgular. Kadının çalışma hayatına katılımını ve entelektüel üretimini destekleyen bir yaklaşım sergileyerek, modernleşmenin dinle çatışmadan da mümkün olabileceğini ortaya koyar. Yazdığı romanlar ise bu teorik savunmanın kurgusal birer örneği niteliğindedir; bu eserlerdeki

karakterler aracılığıyla kadının toplumsal ve ekonomik hayattaki aktif varlığını meşrulaştırarak, yeni bir kadın kimliğinin inşasına hizmet eder.

Fatma Aliye Hanım, kurgusal dünyasında farklı kadın kimlikleri üzerinden çalışma, ekonomik kazanç ve ahlak arasındaki ilişkiyi derinlemesine analiz eder. Yazar, bu temsiller aracılığıyla idealize ettiği kadın profilini ve reddettiği toplumsal eğilimleri somutlaştırır. Calibe karakteri, zenginliğe ulaşmanın yolunu emek sarf etmek yerine evlilikte gören, çalışmayı reddeden ve maddi tutkularını her şeyin önünde tutan bir figürdür. Bu karakter, dönem toplumunda yaygın olan ancak yazarın onaylamadığı, sığ bir kadın modelini temsil eder. Buna karşın Fazıla ve Bedia gibi karakterler, bilgi ve yeteneklerini kullanarak ekonomik bağımsızlığın kapılarını aralarlar. Fazıla, yaşamının zorlu bir evresinde ev işleri ve çocuk bakımı gibi doğal becerilerini üretken birer iş gücüne dönüştürürken; Bedia, müzik yeteneğini sadece sanatsal bir hobi olarak değil, aynı zamanda geçimini sağlayabileceği ciddi bir ekonomik imkân olarak değerlendirir. (Fatma Aliye, 2023). Yazar, kadınların para kazanma yöntemlerini ahlaki bir süzgeçten de geçirir. Örneğin, bedensel cazibesini kullanarak maddi kazanç sağlamaya çalışan karakterlerin izlediği yolu ahlaki açıdan sorunlu bulur ve bu tercihin yıkıcı sonuçlarına işaret eder. Roman boyunca titizlikle işlenen ana fikir; kadının kendi ayakları üzerinde dururken hem emeğini hem de ahlaki erdemlerini koruması gerektiğidir. Bu yaklaşım, modernleşme sürecindeki kadının ekonomik gücünü onuruyla birleştirmesi gerektiğini savunan güçlü bir toplumsal mesaj taşır. Fatma Aliye Hanım, Batılı misafirlerle gerçekleştirdiği kurgusal diyaloglar aracılığıyla İslam toplumunda kadının çalışma hayatı ve ev içindeki konumuna dair köklü bir savunma geliştirir. İslam’da erkeklerin kadınları yalnızca birer “hizmetçi” gibi kullandığına dair oryantalist iddiaları kesin bir dille reddeder. Yazara göre İslam hukukunda evin geçimi ve kadının tüm ihtiyaçlarının karşılanması tamamen erkeğin sorumluluğundadır; erkek maddi gücü nispetinde hizmetli tutmakla yükümlüdür, gücü yetmiyorsa kadın ev işlerine destek verir. Ancak burada kritik olan nokta, kadının bu işleri yapmaya yasal olarak zorlanamayacağıdır. Fatma Aliye, bu tezi somutlaştırmak adına Hz. Ömer döneminden klasik bir anlatıya başvurur: Eşinden şikâyet eden bir adama Hz. Ömer, kadınların ev işlerini yapmalarının ve çocuk emzirmelerinin tamamen kendi iradeleriyle gerçekleştirdikleri bir lütuf olduğunu, aksi bir durumda asıl zahmetin erkeğe düşeceğini hatırlatır. Yazar, bu hukuki ve ahlaki perspektifi makalelerinde de tutarlı bir şekilde sürdürür. Netice itibarıyla, Fatma Aliye Hanım’ın fikir yazılarında teorik olarak savunduğu bu özgür iradeli ve hak sahibi kadın imajı, romanlarındaki karakterlerle tam bir paralellik arz eder. Yazar, kurgusal karakterleri üzerinden bu toplumsal farkındalığı ete kemiğe büründürerek hem dinin hem de

modernleşmenin kadına tanıdığı alanı genişletmeyi hedeflemiştir. Fatma Aliye Hanım, kurgusal metinlerinde aile içi dengeleri ekonomik bir gerçeklik düzlemi üzerine inşa eder. Bu bağlamda, geleneksel yapıda ailenin geçim yükümlülüğünün tamamen erkeğe ait olduğu gerçeğini karakterleri aracılığıyla teslim eder. Bir genç kıza verilen öğütte, kendisine talip olacak kişinin babasının evine dahil olacağı ve bu sayede genç kadının geleceğinin ekonomik güvence altına alınacağı hatırlatılır (Fatma Aliye, 2012: 175). Bu durum, dönemin toplumsal sözleşmesinde erkeğe yüklenen besleyen rolünü teyit eder. Ancak yazar, bu korumacı yapının madalyonun diğer yüzündeki karanlığı da göstermekten çekinmez. Kadınların, ancak kendi gelirlerine sahip olduklarında tam manasıyla “birey” olabilecekleri fikri, mektuplardan oluşan bir diğer metinde çarpıcı bir biçimde işlenir. Karakterlerden biri olan Fehame, eşinin sadakatsizliğine boyun eğmek zorunda kalışını tamamen ekonomik bağımlılığına bağlar. Mehabe’ye yazdığı mektupta, kadının “beslenen”, erkeğin ise “besleyen” olduğu bir denklemde kadının itiraz hakkının olmadığını şu sert ifadelerle dile getirir: “Siz kadınsınız, o erkektir... Siz beslenen kişisiniz, o besleyen kişidir. Aksini mi iddia edeceksiniz? O zaman elinizi cebinize atın ve iddianızı kanıtlayın. Ona karşı gücünüz yok mu? O halde susun. Aç mısınız, çıplak mısınız, eşiniz size harçlık vermiyor mu? İşte söylenecek sözler bunlardır” (Fatma Aliye, 2024: 29-30). Bu yaklaşım, geliri olmayan kadının sesini duyurma veya haksızlığa karşı durma hakkının ne kadar sınırlı olduğunu sarsıcı bir biçimde ortaya koyar. Fehame’nin bu acı tecrübesi, Fatma Aliye’nin kadınlar için çalışma eylemini sadece bir uğraş değil, mutlak bir özgürlük ve bağımsızlık anahtarı olarak tanımladığını gösterir. Osmanlı toplumunda kadınların çalışma hayatına atılarak ekonomik özgürlük kazanmaları ile çok eşlilik kurumu arasındaki ilişki, hayati bir toplumsal dönüşümün anahtarıdır. Yasalar önünde boşanma hakkı teorik olarak bulunsa da pek çok Osmanlı kadını ekonomik imkânsızlıklar ve geçim kaygısı nedeniyle çok eşli evliliklerin getirdiği zorluklara boyun eğmek zorunda kalmıştır. Kendi gelirine sahip olmayan bir kadının, eşinden ayrılması durumunda barınma ve beslenme gibi en temel ihtiyaçlarını karşılayamayacak olması, onu bu yapı içerisinde edilgen bir konuma hapsetmiştir. Tanzimat dönemiyle birlikte başlayan modernleşme süreci, bu düğümün çözülmeye başladığı noktadır. Kadınlar önce eğitim hakkını elde ederek entelektüel bir derinlik kazanmış, ardından sosyal hayattaki eksikliklerini ve neden üretimden dışlandıklarını sorgulamaya başlamışlardır. Ekonomik bağımsızlığın özgürleşme yolundaki önemi kavrandıkça, çalışma hakkı talebi yüksek sesle dile getirilmeye başlanmıştır. Süreç, sadece ekonomik değil, vatandaşlık hakları kapsamında oy kullanma ve seçilme gibi siyasi haklarla birey olarak tanınma çabasına evrilmiştir. Bu kazanımların en dikkat çekici yönü, hiçbir hakkın kadınlara erkekler

tarafından bir lütuf olarak sunulmamış olmasıdır. Osmanlı kadını, bu hakları ancak kendi kararlı mücadelesiyle ve bu davaya inanan destekçi erkeklerle omuz omuza vererek elde etmiştir. Kadınlar, zaman zaman erkeklerin sınırlayıcı görüşlerine direnerek kendi kararlarını bağımsızca uygulama iradesini göstermişlerdir. Dolayısıyla kadının çalışma hayatına girişi, sadece bir geçim meselesi değil, aynı zamanda çok eşlilik gibi geleneksel dayatmalara karşı geliştirilen en güçlü direniş mekanizmalarından biri haline gelmiştir.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### 3.1. MATERYALİST AKIMLARA KARŞI BİR MÜDAFAA: TEDKİK-İ ECSÂM ESERİ

#### 3.1.1. Eserin Telif Amacı, Kelâmi Mahiyeti ve Literatürdeki Yeri

Genellikle “ilk kadın romancı” kimliğiyle ön plana çıkan Fatma Aliye Hanım, aslında felsefî ve kelâmî düşünceye de derin ilgi duymuş bir entelektüeldir. Bu ilginin somut tezahürleri olarak, bir kadın tarafından kaleme alınan ilk felsefe tarihi olan *Terâcim-i Ahvâl-i Felâsife* ile ilk felsefî deneme kabul edilen *Tedkik-i Ecsâm* adlı eserleri literatüre kazandırmıştır (Utku ve Ekinci, 2009: 8). Düşüncelerini Ehl-i Sünnet omurgası üzerinde, özellikle Mâtürîdî-Hanefî geleneğini “hak” kabul eden keskin bir duruşla inşa etmiştir (Demir, 2009: 137).<sup>1</sup>

Ludwig Büchner’in *Kraft und Stoff* adlı eseri, Avrupa’da yarattığı sarsıcı etkinin bir benzerini Osmanlı düşünce dünyasında da uyandırmıştır. Eserin Fransızca tercümesi üzerinden takip edilmesi ve nihayetinde Baha Tevfik ile Ahmed Nebil tarafından *Madde ve Kuvvet* başlığıyla Türkçeye kazandırılması, Osmanlı entelektüel zemininde materyalizm eksenli hararetli tartışmaların fitilini ateşlemiştir. Bu süreçte Baha Tevfik ve Celal Nuri gibi isimler, eserin sunduğu materyalist paradigmayı benimseyerek pozitivist bir dünya görüşünü savunmuşlardır. Buna mukabil, Ahmed Midhat Efendi ve Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi gibi isimler bu düşünceyi eleştirmiştir (Demir, 2009: 11)

#### 3.1.2. Batı Merkezli Materyalist Paradigmanın Tenkidi

Fatma Aliye Hanım, Ahmed Midhat Efendi ile eş zamanlı olarak materyalizm tartışmalarına dâhil olmuş ve *Tedkik-i Ecsâm* adlı eserinde özellikle 18. ve 19. yüzyıl Alman materyalizmini hedef almıştır. Bu doğrultuda Alman idealizmi ve panteizmine de temas eden yazar, büyük ölçüde Paul Janet’in argümanlarından beslenerek Büchner’in maddeci anlayışını çürütmeyi amaçlamıştır. Temel gayesi, Avrupa’da cismin mahiyeti üzerine yürütülen tartışmaları tanıtmak ve bu ekollerin ontolojik sınırlılıklarını deşifre etmektir. İnsan aklının bir noktadan sonra yetersiz kaldığını ve metafizik meselelerin salt

---

<sup>1</sup> Fatma Aliye’nin *Tedkik-i Ecsâm* eserinin giriş kısmından önce Prof. Dr. Remzi Demir tarafından yazılan *Materyalizme Reddiye: Tedkik-i Ecsâm Makalesi’nden* (s. 9-17) Kitaptaki sayfası ile gösterilmiştir.

rasyonalizmle çözülemeyeceğini savunan bu tutum, onun çağdaş felsefi akımlara mesafeli durarak meseleleri klasik Kelâm geleneğinin acz ve teslimiyet perspektifiyle değerlendirdiğini kanıtlar (Demir, 2009: 12).

Eserin neticesinde maddeye dair yapılan tüm tanımların özsel hakikati açıklamada kifayetsiz kaldığını vurgulayan yazar; insanın, aklın sınırlarına dayandığı noktada ilahi kudreti tasdik etmesi gerektiğini ileri sürer. Ona göre bu kabulleniş, zihni yüzeysel ve yanıltıcı yollara sapmaktan koruyan en güvenli limandır. Ancak bu yaklaşım, metafizik sorgulamayı fiilen durdurduğu gerekçesiyle eleştiriye oldukça açıktır. Zira bilim ve felsefe tarihi, tam da cismin doğasına dair sorulan ısrarlı sorular sayesinde metafizikten fiziğe evrilmiş ve zamanla rasyonel bilgiye ulaşmıştır. Bu bağlamda, aklın sınırları bahanesiyle metafizik arayışı sonlandırmak, insanı tanımlayan düşünme yetisini kısıtlamak anlamına gelebilir. Tarihsel süreçte bu tür bir mutlak sınırlandırma zihniyetinin, Türk düşünce hayatının dinamizmi üzerinde duraklatıcı etkiler doğurduğu da yadsınamaz bir gerçektir (Demir, 2009: 12).

### **3.1.3. Atomculuk Tartışmaları: Kelâm ve Batı Felsefesi Arasındaki**

#### **Paralellikler**

Fatma Aliye Hanım, 18. yüzyıl Alman düşüncesindeki atomculuk tartışmalarını ele alırken bu ekolün tek bir çizgide ilerlemediğini belirtir. Ona göre atomcu öğreti, cisimlerin temel yapı taşlarından oluştuğu fikrinde birleşse de iki ana damar üzerinden şekillenmiştir: İlki, kökenini Demokritos'a dayandıran ve atomların sonsuzca bölünebileceğini savunan Euler'in yaklaşımı; ikincisi ise Leibniz'in monad öğretilerinden ilham alarak "bölünemez tözler" fikrini benimseyen Christian Wolff'un yaklaşımıdır (Demir, 2009: 13).

Tarihsel süreçte Demokritosçu anlayışın modern bilimin şekillenmesinde daha baskın hale gelmesi, Fatma Aliye Hanım'a göre materyalistlerin "her şey maddedir" iddiasını haklı çıkarmaya yetmez. Zira fizik ve kimyanın atom kuramına dayanması, varlığın nihai ve özsel gerçekliğinin salt madde olduğunu kanıtlamaz. Eserdeki en dikkat çekici tespitlerden biri, kelâm ilmindeki "cüz' lâ-yetecezzâ" (bölünemeyen parça) öğretisi ile Leibnizci "monad" anlayışı arasındaki çarpıcı benzerliğin ortaya konulmasıdır. Fatma Aliye Hanım, her iki yaklaşımın da cisimleri; bölünemez, boyutsuz ve yönsüz temel unsurlar varsayarak açıkladığını belirtir. Bu yönüyle monadoloji, esasen kelâm atomculuğunun farklı bir terminolojiyle ifade edilmiş bir versiyonu gibi durmaktadır. Hatta müellif, İslam dünyasında bu meseleye dair yürütülen tartışmaların ve üretilen literatürün hacim bakımından Batı'daki benzerlerinden çok daha geniş olduğunu savunur.

Bu analizler, Müslüman mütekellimlerin Aristotelesçi veya Platoncu ontolojilere mahkûm kalmadıklarını, aksine modern Batı felsefesinin temel taşlarından biri olan monadolojiye yakın, özgün bir varlık zemini geliştirdiklerini göstermektedir. Ayrıca bu atomcu yaklaşımın, fiziksel dünya ile metafizik arasında kurduğu köprü sayesinde, Meşşâî ve İşrâkî sistemlere kıyasla modern doğa bilimlerine daha elverişli bir zemin sunduğu söylenebilir. Fatma Aliye Hanım'ın bu sonuçları bilinçli bir hedef olarak belirleyip belirlemediği tartışmalı olsa da metni bu tür derinlikli yorumlara imkân tanımaktadır. Bu yönüyle Tedkîk-i Ecsâm, yalnızca materyalizme yönelik bir reddiye değil, aynı zamanda kelâm ontolojisinin felsefe tarihindeki yerinin yeniden konumlandırılması gerektiğini ihtar eden öncü bir çalışmadır. Yazarın bu mukayeseye ulaşırken Léopold Mabileau'nun 1895 tarihli Atomcu Felsefenin Tarihi adlı eserinden dolaylı olarak etkilenmiş olması muhtemeldir; zira benzer bir yaklaşım yıllar sonra İzmirli İsmail Hakkı'nın Yeni İlm-i Kelâm'ında da yankı bulacaktır (Demir, 2009: 13-14).

Fatma Aliye Hanım'ın metni incelendiğinde, doğrudan bir beyan bulunmasa da yaklaşım tarzı onun atomculuk tartışmalarında Mütekellimlerin de dâhil olduğu ikinci çizgiye, yani bölünemez tözler fikrine daha yakın durduğunu düşündürmektedir. Özellikle monadoloji öğretisini Tanrı'yı dışlayan bir mekanizma olarak değil, monadları ilahi iradenin birer yaratımı olarak konumlandırması bu yakınlığın en somut göstergesidir. Bu bağlamda yazarın asıl hedefinin Leibnizci monadoloji olmadığı, eleştirilerinin odağına Demokritosçu atomculuğun modern materyalizme evrilmiş biçimini aldığı söylenebilir. Büchner'in temsil ettiği materyalist anlayış da bu atomcu geleneğin bir devamı olarak görüldüğü için reddedilmektedir (Demir, 2009: 15). Dolayısıyla Fatma Aliye Hanım'ın tavrı; Tanrı'yı dışlamayan ve metafiziğe kapı aralayan yaklaşımlara karşı değil, varlığı bütünüyle maddeye indirgeyerek metafiziği devre dışı bırakan düşünce çizgisine yönelmiş bir itirazdır. Yazarın perspektifinden 19. yüzyıl Alman düşüncesi belirgin evrelerden geçmiştir. Yüzyılın başlarında idealizm ve panteizm hâkimken, sonlara doğru materyalizm yeniden güç kazanmıştır. Immanuel Kant, Fichte, Schelling ve Hegel gibi isimlerin öncülük ettiği bu süreçte özellikle Hegel, panteist sistemiyle diğer idealist yaklaşımları gölgede bırakmıştır. Ancak Hegel'in vefatıyla birlikte öğrencileri sağ, merkez ve sol Hegelciler olarak ayrılmış; zamanla sol ve aşırı sol olarak nitelenen radikal kanat, materyalizmin yeniden canlanmasına uygun bir zemin hazırlamıştır. Bu düşünsel dönüşümün ve materyalist yayılmanın öncü isimlerinden biri de görüşleriyle belirleyici rol oynayan Jacob Moleschott olmuştur. Fatma Aliye Hanım'ın eleştiri oklarının merkezindeki Ludwig Büchner de Moleschott'un fikirlerinden

beslenerek, cismin temelinin “madde ve kuvvetten” oluştuğunu savunmuştur. Büchner’e yöneltilen temel eleştiriler ise büyük ölçüde Paul Janet’in değerlendirmelerine dayanmaktadır. Janet’ye göre Büchner, 18. yüzyıl atomculuğunun izinden giderek hem maddenin hem de kuvvetin sonsuz biçimde bölünebileceğini iddia etmiştir. Ancak bu yaklaşım paradoksal bir sonuca gebedir: Sonsuz bölünme neticesinde geriye ne madde ne de kuvvet kalacağı için, maddeyi temel alan yeni materyalistler farkında olmadan idealist veya spiritüalist bir zemine kaymaktadırlar. Bu eleştirileri dile getiren Paul Janet, spiritüalist ve entelektüalist bir filozof olmasının yanı sıra Osmanlı aydınları üzerinde derin izler bırakmış bir felsefe tarihçisidir. Janet’in Gabriel Séailles ile kaleme aldığı ve daha sonra Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır tarafından Türkçeye kazandırılan eseri, Osmanlı entelektüel dünyasında başvuru kaynağı haline gelmiştir. Fatma Aliye Hanım’ın *Tedkîk-i Ecsâm*’da başvurduğu kaynaklar tetkik edildiğinde, çalışmanın rastlantısal bir metin olmadığı; aksine dönemin en nitelikli Batılı eserlerine dayanan bilinçli bir okuma ve sentez sürecinin ürünü olduğu görülmektedir. Eserin düşünsel omurgası; büyük ölçüde Leonhard Euler’in *Bir Alman Prensesine Mektuplar* adlı çalışması ile Paul Janet’in Büchner materyalizmini hedef alan eleştirel yaklaşımları üzerine inşa edilmiştir. Bu temel referansların yanı sıra müellifin, Elme-Marie Caro’nun *Materyalizm ve Bilim* adlı çalışmasından ve John William Draper’ın *Bilim ile Din Arasındaki Çatışmanın Tarihi* adlı eserinden de dolaylı yollarla istifade ettiği anlaşılmaktadır. Draper’ın bu eserinin Ahmed Midhat Efendi tarafından *Nizâ-i İlm u Din* adıyla Türkçeye kazandırılması ve Osmanlı entelektüel çevrelerinde fırtınalar koparması, Fatma Aliye Hanım’ın söz konusu tartışmaları bu güçlü literatür ve Ahmed Midhat Efendi’nin entelektüel halkası üzerinden takip ettiğini kanıtlar niteliktedir. Dikkate değer bir diğer önemli husus ise Fatma Aliye Hanım’ın, *Tedkîk-i Ecsâm*’ı kaleme almadan evvel Euler’in fizik konulu altı mektubunu bizzat Türkçeye çevirmiş olmasıdır. Tercüman-ı Hakikat gazetesinde tefrika edilen bu çeviriler, yazarın Batı’daki fizik ve felsefe tartışmalarını Osmanlı kamuoyuna doğrudan aktaran öncü bir kimlik kazandığını göstermektedir. Bu çeviri faaliyeti, onun sadece bir okur değil, aynı zamanda fen bilimleri ile felsefeyi uzlaştırmaya çalışan yetkin bir mütercim ve düşünür olduğunu tescillemektedir (Demir, 2009: 15-16).

### **3.1.4. Ruh-Cisim İlişkisi, Bilgi Problemi ve Gerçeklik Tartışmaları**

Fatma Aliye Hanım, insanın kendilik bilinci üzerinden kurduğu ruh-cisim ilişkisinde, “ben” ifadesinin doğrudan ruhu, “benim” ifadesinin ise ruhun yönetimindeki cismi temsil ettiğini belirtir. İnsan cismini ruhu aracılığıyla tanıırken, ruhunu herhangi bir dışsal delile ihtiyaç duymaksızın doğrudan bilir (Fatma Aliye, 2019: 63). Bu kesin bilgiye

rağmen insanın ruhun mahiyetini dış dünyada araması, yazar tarafından sahip olunan bir şeyi başka yerde aramak gibi beyhude bir çaba olarak nitelendirilir. Tarih boyunca bu konuda yaşanan felsefi tartışmalar, meselenin zorluğundan ziyade yanlış yönetsel yönelimlerin bir sonucudur. Yazara göre insan, dış dünyayı tanımak için duyulara muhtaç olsa da kendisini ve yaratıcısını bilmek için aracıya ihtiyaç duymaz. Ancak hakikati bulma iddiasıyla aklın sınırlarını zorlayan Sofizm ve Materyalizm gibi akımlar uçlara savrulmuştur; Sofistler şüphe ve inkârla akli çıkmaza sürüklerken, Materyalistler maddeyi mutlaklaştırarak hataya düşmüşlerdir (Fatma Aliye, 2009: 64). Fatma Aliye, insan bilgisinin ulaştığı nihai noktanın “kendi aczini fark etmek” olduğunu ve bu sınırdaki ilahi kudrete teslimiyet gösterilmesi gerektiğini savunur. Günümüz bilimsel ilerlemeleri materyalistleri cesaretlendirse de yazar, bu gelişmelerin maddenin özündeki hakikati hala çözemediğini ve maddenin mahiyetinin değişmediğini vurgular (Fatma Aliye, 2009: 64). Elme-Marie Caro, Bilim ve Materyalizm adlı eserinde, dönemin popüler ismi Ludwig Büchner’in fikirlerinin özgün olmadığını savunur; ona göre Büchner, görüşlerinin yirmi üç asır önce yaşamış olan Demokritos’a dayandığını fark etmemiştir. İslam kaynaklarında “Zimukratis” adıyla bilinen bu Yunan filozofu, atomcu düşüncenin kurucu figürüdür (Fatma Aliye, 2009: 64).

Fatma Aliye Hanım, materyalizmin kendi döneminde kazandığı yaygınlığa dikkat çekerek ruhu reddeden, insanı mekanik bir makineye benzeten ve hayatı fizyolojik süreçlere indirgeyen bu anlayışın tutarsızlığını vurgular. Yazara göre materyalistler, mahiyeti bilinemediği gerekçesiyle ruhu inkâr ederken, aslında özünü tam olarak kavrayamadıkları maddeyi her şeyin temeli ilan ederek mantıksal bir çelişkiye düşmektedirler (Fatma Aliye, 2009: 64). Yazara göre, maddenin mahiyetini tam olarak açıklayamayan bir anlayışın, ruhu sırf “bilinemez” olduğu gerekçesiyle reddetmesi tutarsızdır. Bu belirsizlik karşısında bazı düşünürlerin her şeyin bilinemez olduğunu savunarak gerçekliği hayal düzeyine indirgemesini de eleştiren yazar, insan aklının sınırlı olmasının hakikatin inkârını gerektirmediğini belirtir (Fatma Aliye, 2009: 65). İnsanın ne maddenin en küçük parçalarını ne de ruhun kühünü bütünüyle kavrayabilecek bir zihinsel kapasiteye sahip olmadığını ifade eden Fatma Aliye, varlığın tüm boyutlarını kuşatan bilginin yalnızca ilahi ilme mahsus olduğunu savunur (Fatma Aliye, 2009: 65). Ayrıca düşünce tarihindeki dönemseller eğilimlere işaret ederek, bir zamanlar Hegel’in, sonrasında ise Büchner’in sorgulanmadan takip edilmesini eleştirir.

Yazara göre panteizm ve materyalizm zıt kutuplar gibi görünse de her iki akım da temelde benzer ontolojik çıkmazları paylaşan yönelimler olarak değerlendirilmelidir (Fatma Aliye, 2009: 65). Paul Janet, Ludwig Büchner’in Madde ve Kuvvet adlı eserine

yönelik eleştirisinde temel bir ontolojik boşluğa işaret eder. Janet'ye göre Büchner, tüm varlık hiyerarşisini madde düzlemine indirgemesine rağmen, sisteminin merkezine koyduğu “maddenin mahiyeti” sorusunu cevapsız bırakmaktadır. Oysa bu mesele geçiştirilecek bir ayrıntı değil; aksine asırlar boyunca pek çok filozofun üzerinde ciddiyetle durduğu temel bir problemdir. Dolayısıyla bu köklü arayışı çocukça veya anlamsız saymak mümkün değildir (Fatma Aliye, 2009: 65). Felsefe geleneğinde cisim kavramı; doğa felsefesinin konusu olan doğal cisim ve geometrinin ele aldığı matematiksel cisim şeklinde iki kategoride değerlendirilmiştir. Doğal cisim, duyularla tecrübe edilen somut nesneyi ifade ederken; mahiyeti genellikle “üç boyuta (en, boy, derinlik) sahip töz” olarak tanımlanır. Matematiksel cisim ise bu doğal varlığın uzamda kapladığı hacim ve süreklilik arz eden niceliği üzerinden ele alınır (Fatma Aliye, 2009: 66). Eğer cisim sadece “üç boyuta sahip olan şey” şeklinde tanımlanırsa, bu tanım her iki cisim türünü de kapsar ve uzam gereği “bölünebilirliği” zorunlu kılar. Bu hiyerarşide yüzey iki, çizgi ise tek boyuta sahiptir; nokta ise bölünemez kabul edilmekle birlikte felsefecilerin çoğu tarafından gerçek bir varlığı olmayan varsayımsal bir kavram olarak görülmüştür. Noktanın hakiki bir varlık olarak kabul edilmesi, “cüz'ün lâ-yetecezzâ” (bölünemeyen parça) öğretisinin zorunlu kabulünü gerektireceği için genel kabul gören bir yaklaşım olmamıştır (Fatma Aliye, 2009: 66). Mu'tezile ekolü cismi; uzunluk, genişlik ve derinlik sahibi bir varlık olarak tanımlarken, diğer kelâm ekolleri onu “uzamlı ve bölünebilir olan şey” şeklinde tavsif eder. Uzamlılık, bir varlığın duyularla işaret edilebilir olmasını gerektirir; eğer bu nitelik varlığın özüne aitse töz (cevher), başka bir varlığa bağımlıysa ilinek (araz) olarak adlandırılır. Örneğin, bir maden parçası töz iken, onun rengi bir ilinektir. Bu bağlamda kelâmcılar tözü doğrudan “uzamlı varlık” olarak görürken, filozoflar onu “kendi başına var olabilen şey” şeklinde tanımlarlar. İlinekler ise renk örneğinde görüldüğü üzere bağımsız bir varlığa sahip olamazlar ve mevcudiyetlerini sürdürebilmek için mutlaka bir cisme dayanmak zorundadırlar (Fatma Aliye, 2009: 66). Mu'tezile içerisinde bazı düşünürler, cisimlerin yalnızca ilineklerin birleşiminden teşekkül ettiğini iddia etseler de ilineklerin bağımsız var olamaması bu görüşü temelsiz bırakmaktadır; zira ilinekler ancak bir töze dayanarak mevcudiyet kazanabilir. Antik Yunan'da Anaksagoras ve Mu'tezile'den Nazzâm, cisimlerin fiilen sonsuz parçadan oluştuğunu savunmuşlardır. Ancak Fatma Aliye Hanım, belirli bir şekil ve hacme sahip olan bir cismin sonsuz parçaya ayrılmasını aklen imkânsız görür. Sühreverdi'nin yaklaşımına paralel olarak, duyularla işaret edilebilen her varlığın “cisim” olduğunu ve mutlaka üç boyuta sahip olması gerektiğini vurgular (Fatma Aliye, 2009: 66). Doğal cisimlerin bir diğer temel niteliği ise nüfuz edilemezlik (tedahülün imkânsızlığı)

özelliğidir. Bir cismin, başka bir cismin işgal ettiği mekânı aynı anda paylaşması mümkün değildir. Örneğin, elin suya girmesi veya suyun sünger tarafından emilmesi durumunda; su elin yerinden çekilir ya da sünger gözeneklerindeki havayı iterek boşalan yerlere yerleşir. Neticede, fiziki gerçeklikte hiçbir cisim bir diğerrinin mekânına nüfuz edemez (Fatma Aliye, 2009: 66). Filozoflar, yalın cisimleri hem duyuşal tecrübe hem de hakikat düzeyinde kesintisiz ve tek bir bütün olarak kabul ederler; bu bütünlük esasen “suret” ile onu taşıyan temel bir özün birleşiminden meydana gelir. Duyusal düzlemde karşılaşılan üç boyutlu uzamlı yapı “cisimsel suret” olarak adlandırılırken, bu suretin farklı şekil ve miktarları kabul etmesini sağlayan ilke cismin temel dayanağıdır. Bu felsefi yaklaşıma göre cisimler fiilen değil, yalnızca potansiyel olarak sonsuzca bölünebilirler ve bu bölünme sürecinde zihinsel olarak sınırsız sayıda parça varsayılabilir (Fatma Aliye, 2009: 67). Bu noktada felsefi kabuller iki ana ekole ayrılmaktadır: Meşşâîler, suretin temel bir özle birleştiğini ve bu özün cismin mahalli olduğunu savunurken; İşrâkîler cismin fiili parçalardan oluşmayan, mutlak ve sürekli bir bütün olduğunu ileri sürerler. İşrâkî düşünceye göre bölünme yalnızca zihinsel bir imkândır ve bu sürecin duracağı nihai, bölünemez bir sınır bulunmamaktadır (Fatma Aliye, 2009: 67). Cismin özü madde olarak kabul edilse de farklı şekil ve miktarları alabilmesi bakımından heyula ve suret ayrımı yapılmaktadır.

Meşşâîler, bölünme ve birleşme süreçlerini mümkün kılan bağımsız bir tözün varlığı kabul edilmediği takdirde, bir cismin ikiye ayrılmasının mevcut cismin tamamen yok edilmesi ve yerine yoktan iki yeni cismin var edilmesi anlamına geleceğini savunurlar. Bu durumun aklen imkânsız olduğunu ileri sürerek İşrâkî görüşü eleştirmişlerdir. Buna karşılık, bir cismin bütünüyle yok olması ile yalnızca bir parçasının ortadan kaldırılarak ikiye bölünmesi arasında temel bir fark bulunduğu belirtilerek söz konusu eleştiriye karşı çıkılmıştır (Fatma Aliye, 2009: 68).

Bu tartışmaların odağındaki diğerr yaklaşım ise cisimlerin fiili parçalardan oluştuğunu savunan ve ikiye ayrılan atomcu görüştür. Bunlardan ilki Demokritos’un (Zimukratis) fiziksel olarak bölünemeyen ancak zihnen ayrıştırılabilen parçacık kuramı, ikincisi ise İslam kelâmcıları tarafından geliştirilen ve Batı’da monadoloji olarak bilinen hem fiilen hem de zihnen bölünmesi imkânsız bireysel tözlere dayanan “cüz-i lâ-yetecezzâ” öğretisidir (Fatma Aliye, 2009: 69). Müttekellimler, varlığın bölünemez en küçük birimlerden oluştuğunu savunan cüz-i lâ-yetecezzâ öğretisini Pisagor’a dayanan köklerinden alıp kendi kelâmî sistemleri içinde özgün bir teorik çerçeveye kavuşturmuş, bu anlayışın Avrupa’daki karşılığı olan monadoloji ise 17. yüzyılda Gottfried Wilhelm Leibniz tarafından sistematik bir felsefeye dönüştürülmüştür (Fatma Aliye, 2009: 71).

Leibniz'in vefatından sonra Hannover'deki devlet kütüphanesinde gün yüzüne çıkarılan çalışmalarını devralan Christian Wolff, bu öğretiyi büyük bir gayretle savunup "Wolfçular" (Wolfienler) denilen geniş bir öğrenci kitlesi yetiştirerek, cisimlerin bu bölünmez birimlerle açıklanması fikrinin Almanya'da büyük bir şöhret kazanmasını ve dönemin felsefi tartışmalarının merkezine yerleşmesini sağlamıştır (Fatma Aliye, 2009: 71).

Dönemin seçkin bilim insanı Euler, cisimlerin sonsuzca bölünebileceği (taksim-i bilâ nihâye) görüşünü savunarak Wolffçu monadistler ile derin entelektüel tartışmalara girmiştir. (Fatma Aliye, 2009: 71). Euler, monadoloji (cüz-i lâ-yetecezzâ) tartışmalarının o dönemde Berlin saray çevrelerinden kadınlara kadar toplumun her kesiminde yankı bulduğunu belirtirken; Akademi'nin bu öğretiye karşı başarılı argüman geliştirenlere ödül vaat etmesi, monadizmin hem ciddiye alınan hem de sarsılması güç görülen bir felsefi kale olduğunu gözler önüne sermiştir (Fatma Aliye, 2009: 71). Materyalizmin temel dayanağı olan atomizm, Elme-Marie Caro'ya göre sanıldığı kadar karmaşık bir tarihe sahip olmayıp özünde Epiküros ve Demokritos'un antik öğretilerine dayanır. Modern materyalizmin temsilcileri olan Diderot, Büchner ve Moleschott, bu kadim düşüncüyü fizik ve fizyoloji gibi çağdaş bilimsel verilerle süslemiş olsalar da öğretinin ana omurgasını değiştirmemişlerdir. Bu bağlamda Caro, bilimsel ilerlemelerin yalnızca dış görünüşü dönüştürdüğünü, öyle ki Demokritos'un bugün Büchner'i okuması durumunda kendi fikirlerini kolayca tanıyabileceğini savunur (Fatma Aliye, 2009: 72).

Büchner, Madde ve Kuvvet adlı eseriyle kadim atomcu metafiziği modern bilimsel bir dille yeniden sistemleştirmiştir. Bu süreçte cismin yapısına dair "sonsuzca bölünme" ile "bölünemez parça" (cüz-i lâ-yetecezzâ) teorileri arasında tarihsel bir çatışma yaşanmış; her iki taraf da diğerini çürütmeye çalışmıştır. Euler gibi bilim insanları, bilimsel uygulamaların sürekliliği için bu yaklaşımlardan birinin seçilmesini zorunlu görseler de her iki teorinin de taşıdığı paradokslar nedeniyle bu tartışmalara karşı temkinli bir mesafe koymuşlardır (Fatma Aliye, 2009: 72). İslam düşüncesindeki Aristotelesçi filozoflar ile atomcu mütakellimler arasındaki çatışmanın bir benzeri, Avrupa'da Leibniz'in monadoloji öğretisini savunan Wolffçular ile sonsuz bölünme taraftarları arasında yaşanmıştır. Sonsuz bölünme taraftarları, bölünmez parçaların (monadların) bir araya gelmesinin mantıksal çelişkiler doğuracağını, bu parçaların ya birbirine temas ederek bölünmeye zorlanacağını ya da iç içe geçerek uzamı anlamsızlaştıracağını savunurken; mütakellimler bu itirazlara "yaratılış teorisi" üzerinden, parçaların başlangıçta iç içe yaratılmış olabileceği argümanı ile teolojik bir cevap vermişlerdir (Fatma Aliye, 2009: 73).

Atomcular, duyusal temasın inkârı ve Sofizm suçlamalarına rağmen, bölünmenin bir noktada durmaması halinde bir dağ ile hardal tanesinin parçalarının sayıca eşit olacağı (sonsuzluk paradoksu) çelişmesini ileri sürmüşlerdir. Ayrıca kürenin düzleme ancak bölünemez tek bir noktada temas edebileceği ve geometrik noktanın bir töz (cüz-i lâ-yetecezzâ) üzerinde var olan bir ilinek olması gerektiği delilleriyle atomcu görüşü savunmuşlardır (Fatma Aliye, 2009: 73). Heyula ve cüz-i lâ-yetecezzâ (bölünemez parça) arasındaki tartışmada mütekellimler, heyulanın ancak dolaylı delillerle ispatlanabilmesini eleştirmiş; bu felsefi kutuplaşmanın bir benzeri Avrupa’da Wolffçular ve karşıtları arasında yaşanmıştır. Boyut problemine değinen Euler, boyutsuz birimlerin (monadların) toplamından boyutlu bir bütünün oluşamayacağını savunarak monadları matematiksel “sıfır”a benzetmiştir (Fatma Aliye, 2009: 72-74). Ancak Leibniz, monadların maddi atomlar veya geometrik noktalar olmadığını, bunların uzamsal yer kaplamayan ancak etkinlik kaynağı olan “metafiziksel tözler” olduğunu vurgular. Materyalist atomculuğun aksine monadoloji, monadları Tanrı tarafından yaratılmış tözler olarak gören teistik bir sistemdir. Euler’in eleştirileri ise doğrudan Leibniz’e değil, öğretiyi sistemleştiren Wolff ve takipçilerine yöneliktir. Son olarak Paul Janet, monadların “canlı varlıklara” benzetilmesinin mecazi olduğunu, bunların bireysel bir bilinç veya iradeye sahip şekilde yorumlanmasının hatalı bir çıkarım olduğunu belirtir (Fatma Aliye, 2009: 75). Paul Janet’ye göre Euler’in monadolojiye yönelttiği “boyutsuz birimlerden boyutlu varlık oluşamaz” itirazı özgün olmayıp, İslam düşüncesinde mütekellimlere karşı çok daha önceden ileri sürülmüştür. Bu durum, Avrupa’daki monadoloji tartışmalarının aslında kadim Kelâm-felsefe çekişmelerinin yeni bir terminolojiyle tekrarı olduğunu göstermektedir. Leibniz’in monadları bitkisel veya hayvani hayat derecelerine ayırması ve onlara “algı” atfetmesi, bazı mütekellimlerin atomlarda hayat ve nitelik bulunabileceği yönündeki görüşleriyle çarpıcı bir paralellik arz eder (Fatma Aliye, 2009: 76-77). Tüm teknik ayrıntılar ayıklandığında her iki geleneğin ortak paydası şudur: Cisimler, bölünmenin sonunda ulaşılan, boyutsuz ve mekân kaplamayan en küçük birimlerin bileşiminden meydana gelir. Fatma Aliye Hanım, İslam düşüncesindeki bu literatürün hacimce Leibniz ve Wolff’un metinlerinden çok daha geniş olduğunu vurgular. İlginç bir benzerlik de her iki dünyada bu öğretinin dogmatik bir savunma mekanizmasına dönüşmesidir; zira atomculuğu reddedenlerin inançsızlıkla suçlandığı bir ortamda Euler, monadolojiye katılmasa da inancının sorgulanmasına karşı dik bir duruş sergilemiştir (Fatma Aliye, 2009: 77). Mantık ilminin gelişmesiyle birlikte, bir delilin çürütülmesinin o delille savunulan sonucun da geçersiz olduğu anlamına gelmeyeceği fark edilmiş; bu durum felsefi tartışmalardaki dışlayıcı tutumu yumuşatmıştır. Nitekim Fahreddin Râzî,

her iki tarafın argümanlarını da bütünüyle zayıf görmediği için atomculuk meselesinde kesin hüküm vermekten kaçınarak ihtiyatlı bir duruş sergilemiştir (Fatma Aliye, 2009: 77-78). Öte yandan, atomcu düşüncenin kökenleri Demokritos'tan çok daha eskiye, Hint düşüncesine kadar uzanmaktadır. John William Draper gibi düşünürlerin vurguladığı üzere, Aristotelesçi gelenek ve monadoloji gibi öğretiler sanılanın aksine Doğu menşeli kadim bir arka plana sahiptir. Bu tarihsel süreklilik, Leibniz'e atfedilen monadolojinin aslında İslam mütekellimleri tarafından çok daha erkenden tartışıldığını ve kökenlerinin Pisagor üzerinden antik Doğu hikmetine dayandığını kanıtlamaktadır (Fatma Aliye, 2009: 78).

Heyûlâ-suret ve atomculuk savunucuları arasındaki bölünme tartışması, her iki tarafın da birbirini akli tutarsızlıkla suçladığı ancak nihayetinde insan aklının sınırlarını aşan ilahi bir hakikat alanına kapı araladığı bir düzlemde seyretmiştir (Fatma Aliye, 2009: 79). Bu belirsizlik ortamında hakikati bütünüyle inkâr eden Sofistler; varlığı reddeden dogmatizm, bilgiyi imkânsız gören agnostisizm ve hakikati öznel kabule indirgeyen sübjektivizm (idealizm/egoizm) olmak üzere üç ana eğilime ayrılmışlardır. Özellikle dış dünyayı bilincin bir ürünü sayan idealistler, duyuların aldattıcılığını (suda kırık görünen değnek, rüya tabiatı vb.) kanıt göstererek ne duyusal algıya ne de akli kıyaslara güvenilemeyeceğini, gerçekliğin yalnızca zihinsel idelerden ibaret olduğunu savunmuşlardır (Fatma Aliye, 2009: 80). Euler, materyalistlere karşı güçlü argümanlar sunulabilse de idealist ve egoistlerle tartışmanın imkânsızlığını belirtir; zira muhatabın veya dış dünyanın varlığını kökten reddeden bir zihni ikna edecek ortak bir zemin bulunmamaktadır (Fatma Aliye, 2009: 80). Rüyaların dış dünyada bir karşılığı olmaması, uyanıklık algılarının güvenilirliğini sorgulatan temel bir problem olarak idealistleri dış gerçekliği inkâra sürüklemiştir. Her şeyi maddeye indirgeyen materyalizmin aksine idealistler, maddi varlığı bütünüyle reddederek bilinci yalnızca içsel izlenimlere hapsederler; bu sebeple idealizmle mücadele etmek materyalizmi çürütmekten çok daha güçtür (Fatma Aliye, 2009: 82). Buna karşılık Euler ve Fatma Aliye, insanın ve hatta en basit hayvanın bile duyum aldığı anda dış dünyada bir varlığın mevcudiyetine hükmetmesini yaratılıştan gelen doğal bir bilişsel yönelim olarak görürler. Bu yaklaşıma göre duyum, sadece bir sinir titreşimi değil, ruhsal bir faaliyet olan tasavvur aracılığıyla bilinci dış dünyaya bağlayan temel bir köprüdür; dolayısıyla zihindeki ay tasavvuru ile ay ışığının fiziksel etkisi asla özdeş değildir (Fatma Aliye, 2009: 83). Beyindeki fiziksel etkiler ile ruhsal tasavvurlar arasında mutlak bir nedensellik bağı aramak yerine, bu izlenimlerin dış dünyadaki varlıkları bize bildiren birer vasıta olduğunu kabul etmek

yeterlidir; zira zihindeki suretler, nesnel gerçekliğin bilinçteki öncülleridir (Fatma Aliye, 2009: 83-84).

Bir nesneyi algıladığımızda onun varlığını, yerini ve niteliklerini tereddütsüz kabul etmek hem insanlar hem de hayvanlar için fitri ve kaçınılmaz bir zorunluluktur (Fatma Aliye, 2009: 84). Euler, metafizik tartışmalarda karmaşık yollara sapmak yerine sağduyulu ve açık olanın tercih edilmesi gerektiğini savunur. Fatma Aliye ise bu bağlamda Vahdet-i Vücut (panteizm) öğretisine değinerek, varlığın Allah'a ait olduğu ve görünenlerin birer yansıma (güneş-ışık, deniz-dalga) kabul edildiği bu anlayışın kökenlerini Hint düşüncesine dayandırır (Fatma Aliye, 2009: 86). Ancak bu ekol; hayır ve şerri aynı düzlemde birleştirmesi ve bireysel ruhu yok sayması nedeniyle hem ahlaki duygulara hem de insan tabiatına aykırı bulunarak reddedilmiştir. Öte yandan, Avrupa'da skolastik kalıplara hapsedilen Aristotelesçi Meşşai geleneği zamanla özgünlüğünü yitirmiş; bu dogmatik yapıya karşı çıkan Descartes, 18. yüzyılda felsefe ve bilimde yeni bir çığır açmıştır (Fatma Aliye, 2009: 86). Descartes, skolastik otoriteyi sarsarak doğayı mekanik ilkelerle açıklamaya yönelmiş ve fizik bilimini metafizik tartışmalardan ayırarak bağımsızlaştırmıştır (Fatma Aliye, 2009: 86). Onun "cisim sadece uzamdan (en, boy, derinlik) ibarettir" tanımı, sonraki süreçte ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Eleştirenler, boşluğun da boyutlara sahip olduğunu, ancak bunun tek başına "cisim" olmaya yetmediğini savunmuşlardır. Hareket kriteri de boşlukla ilgili mantıksal çelişkiler doğurduğu için yetersiz bulunmuştur. Bu tartışmalar sonucunda, bir varlığın gerçek ve fiziksel bir cisim sayılabilmesi için sadece matematiksel uzam ve hareketin yeterli olmadığı, bunlara ek olarak maddi bir ilkenin (madde) bulunması gerektiği fikri ağırlık kazanmıştır (Fatma Aliye, 2009: 87). Paul Janet'ye göre Schopenhauer'ın başarısı, dinsel ve felsefi sistemlerden yorulan bir çağın boşluğuna hitap etmesinden kaynaklanmış; ancak kendi doktrini de karşı çıktığı Kant ve Fichte geleneğinin sınırlarını aşamadığı için kalıcılık sağlayamamıştır (Fatma Aliye, 2009: 89). Schopenhauer'ın etkisinin sönmülenmesiyle birlikte, felsefe sahnesine bilimsel temellere dayandığını iddia eden yeni materyalizm çıkmıştır. Bu akımın sistemleştiricisi olan Jacob Moleschott, "maddesiz kuvvet, kuvvetsiz madde olmaz" ilkesini ortaya koyarken; öğrencisi Ludwig Büchner, meşhur Madde ve Kuvvet eseriyle bu materyalist öğretiyi geniş kitlelere yayan asıl figür olmuştur (Fatma Aliye, 2009: 89).

### 3.1.5. 19. Yüzyıl Felsefesinde İdealizm-Materyalizm Çatışması

19. yüzyılın başlarında Hegel, Fichte ve Schelling gibi isimlerin etkisiyle idealizm ve vahdet-i vücud eğilimli öğretiler felsefi alana hâkim olmuş, ancak bu mutlak hâkimiyet maddi gerçekliği dışladığı için halk nezdinde bir tepki doğurmuştur (Fatma Aliye, 2009: 87). Özellikle Fichte'nin her şeyi "ben"e indirgeyen yaklaşımı dünyayı bir hayal seviyesine düşürürken, Hegel'in 1831'deki vefatıyla öğrencileri sağ, merkez ve sol (ateist/materyalist) olmak üzere farklı kollara ayrılmıştır. Janet'nin tespitiyle, bağımsız bir spiritüalizm kurulmak istenirken farkında olunmadan materyalizme yol açılmış; bu düşünsel kargaşa ortamında, keskin ve karamsar üslubuyla tanınan Schopenhauer, idealizmin cismani varlığı inkâr etmesine karşı yükselen huzursuzluk sayesinde kendine geniş bir yer bulmuştur (Fatma Aliye, 2009: 88).

19. yüzyıl, felsefi sarkaçın idealizmden materyalizme keskin bir şekilde kaydığı bir dönem olmuştur. Başlangıçta Hegel'in kurduğu mutlak hâkimiyet, vefatından sonra öğrencilerinin dini, metafizik ve ateist kollara ayrılmasıyla sarsılmış; bu parçalanma idealizmin gerçeklikten kopuk algılanmasına yol açmıştır (Fatma Aliye, 2009: 90). Bu düşünsel boşlukta Schopenhauer kısa süreli bir ilgi görse de asıl yükseliş Moleschott ve Büchner'in "madde-kuvvet" merkezli yeni materyalizmi ile gerçekleşmiştir. Ancak bu materyalist dalgaya karşı spiritüalist cephe tamamen sessiz kalmamış; özellikle Lotze, Leibniz'in monadoloji öğretisini modern bilimle sentezleyerek ruhsal gerçekliği bilimsel bir zeminde yeniden savunmaya çalışmıştır (Fatma Aliye, 2009: 90). Mösyö Janet'ye göre Almanya'da idealizm ve spiritüalizm tartışmaları sürerken Schopenhauer, dönemin düşünsel boşluğunda dikkat çekmiş, ancak onun etkisi kalıcı olmamıştır. İdealist filozofların dış dünyayı yalnızca idea olarak görmeleri ve maddi gerçekliği inkâr etmeleri, özellikle Fichte'nin "ben" merkezli anlayışıyla birlikte tepki toplamıştır. Bu süreçte Schopenhauer'ın karamsar felsefesi geçici bir etki yaratmıştır. Daha sonra bu düşünsel zemin yerini yeni materyalizme bırakmıştır. Moleschott, "maddesiz kuvvet olmaz, kuvvetsiz madde olmaz" ilkesiyle materyalizmi sistemleştirmiş, Büchner ise "Madde ve Kuvvet" adlı eseriyle bu görüşü yaygınlaştırmıştır. Böylece idealizm etkisini kaybederken materyalizm güçlü bir akım hâline gelmiş, buna karşı spiritüalizm taraftarları da eleştirilerini sürdürmüştür (Fatma Aliye, 2009: 88-89). Janet, Büchner'in materyalizm anlayışını eleştirir. Ona göre Büchner her şeyi maddeye indirgerken "maddenin ne olduğu"nu yeterince açıklamamıştır. Janet, madde kavramının hem duyulara dayalı öznel yönü hem de dış dünyaya ait nesnel yönü bulunduğunu, materyalizmin ise bu iki yönü ayırt etmesi gerektiğini söyler. Eğer madde tamamen duyulara indirgenirse, gerçekte ortada "madde" değil yalnızca zihinsel algılar kalır ve bu

durum materyalizmi idealizme yaklaştırır. Bu yüzden sağlam bir materyalist sistem, duyuşsal olan ile dışsal gerçekliği birbirinden ayırabilmelidir. Ancak bu ayrımı yapmak zor olduğu için Büchner'in yaklaşımı eksik ve hatalı görülür (Fatma Aliye, 2009: 91).

### 3.1.6. Modern Bilim ve Madde Anlayışı

Madde ve cisim hakkındaki algılarımız büyük lde duyuşlarımıza dayanır ve bu nedenle "görünüş" ile "gerçeklik" arasında fark bulunur. İnsanlar cismi renk, koku, sertlik gibi duyuşsal özelliklerle algılar ve bunları en gerçek Şeyler sanır. Ancak felsefe ve bilim, görünüşün ötesinde daha derin bir gerçeklik olduğunu gösterir. Cisim ve maddeyi anlamak için yalnızca duyuşlara değil, görünüş ile gerçek arasındaki ayrımı yapan bilimsel ve felsefi düşünmeye ihtiyaç vardır. (Fatma Aliye, 2009: 92) Modern fizik anlayışına göre ışık, ses ve ısı gibi olguların aslında maddeye ait bağımsız nitelikler olmadığı, hareket ve titreşimlerden ibaret olduğu anlatılır. Ses, titreşimlerin işitme siniri tarafından algılanmasıyla ortaya çıkar; ışık da benzer Şekilde bir hareket olarak açıklanır. Isı da ışıkla ilişkili grlerek onun da bir tür hareket olduğu sonucuna ulaşılır. Bu yaklaşıma göre dış dünyada ışık, ses, ısı, soğukluk gibi ayrı varlıklar yoktur; yalnızca mekanik hareketler vardır. Bu olgular, duyuşlarımız tarafından farklı biçimlerde algılanır ve böylece bize ayrı gerçeklikler gibi görünür (Fatma Aliye, 2009: 93-94).

Mller'in fizyoloji anlayışına göre duyuşlar, dış uyarıcılarla sinir sistemi arasındaki etkileşimin sonucudur ve her uyarıcı her organda farklı duyuşlar oluşturabilir. Bu durum, dış dünyayı algılamamızın tamamen duyuşlara bağlı olduğunu gösterir; ancak bu, dış dünyanın inkarı anlamına gelmez. Materyalistler dış dünyayı açıklarken bir sorunla karşılaşmaktadır: Madde sonsuzca bölünebilir kabul edildiğinde "maddenin özü"ne ulaşılamaz. (Fatma Aliye, 96) Aliye, Moleschott ve Büchner'in materyalist görüşleri eleştirir. Onlara göre madde ve kuvvet birbirinden ayrı düşünülemez ve ikisi de sonsuzca bölünebilir. Ancak bu yaklaşım, maddenin ve kuvvetin "temel ve gerçek özü"ne ulaşmayı imkânsız hale getirir. Sonsuz bölünme fikri hem maddeyi hem kuvveti belirli ve bağımsız bir gerçeklik olmaktan çıkarır; geriye yalnızca unsurlar ve geçici bileşimler kalır. Bu durumda madde ve kuvvetin kendi başına var olan bir gerçekliği olduğu söylenemez ve sistem, farkında olmadan idealizme yaklaşır. Ayrıca maddeyi yalnızca boyut ve uzamla açıklamak da sorunludur; nkn boyut, kuvvetten ve hareketten ayrı düşünülemez. Böylece materyalizm, maddeyi ve kuvveti açıklamaya çalışırken tutarlı bir temel kuramaz ve kendi içinde çelişkiye düşer (Fatma Aliye, 2009: 96-98).

Yazar, Yeni Alman materyalizmi eleştirilerek onun madde ve kuvveti açıklamada tutarlı bir temel kuramadığını savunur. Materyalizmin bu iki kavramı net biçimde

tanımlayamadığını ve aralarındaki ilişkiyi açıklamakta yetersiz kaldığını belirtir. Ayrıca materyalizmin, kendisini bilimsel ilerlemelerle desteklemeye çalışsa da aslında yeni bir şey ortaya koymadığı, eski düşüncelerin farklı biçimlerde tekrarından ibaret olduğu ileri sürülür. Buna karşılık idealizm ve diğer felsefi akımların da geçmişte bilimsel gelişmelerle ilişkilendirilebildiği hatırlatılarak, materyalizmin bu konuda ayrıcalıklı olmadığı vurgulanır. Yazara göre materyalizmin temelsiz ve tekrar eden bir sistemdir, yeni keşifleri sadece kendi lehine yorumlayarak meşruiyet kazanmaya çalışmaktadır. (Fatma Aliye, 2009: 98).

Her şeyi yalnızca mekanik yöntemlerle açıklamak yetersizdir. Varlığın tam anlamıyla anlaşılabilmesi için metafizik de gereklidir. Leibniz'in de belirttiği gibi, olayların başlangıcı mekanik olarak açıklansa da nihai anlamı metafizik çerçevede kavranır. Ayrıca, insan aklının sınırlı olması nedeniyle her şeyin hakikatine ulaşamamanın, o şeyin yokluğunu gerektirmeyeceği ifade edilir. Janet'e göre gerçek bilgi, insanın sınırlı algısından değil, ilahî bilginin kuşatıcılığından hareketle anlaşılmalıdır. Fatma Aliye, maddenin özüne dair kesin bilgiye ulaşılamasa da bunun önemli bir hakikati ortaya koyduğunu belirtir: insanın aczi ve Allah'ın mutlak bilgisi. Bu nedenle insanın yapması gereken, aklının sınırlarını kabul ederek ilahî hakikati teslim etmektir. (Fatma Aliye, 2009: 99).

### **3.2. TEZAHÜR-İ HAKİKAT RİSALESİ BAĞLAMINDA ORYANTALİSLERE VERMİŞ OLDUĞU YANITLAR**

Fatma Aliye'nin Tezahür-i Hakikat bağlamında oryantalistlere verdiği yanıtlar, Osmanlı modernleşme sürecinde kadın bir mütefekkirin Batı merkezli bilgi üretimine karşı geliştirdiği entelektüel duruşu anlamak açısından önemli bir zemin sunmaktadır. Fatma Aliye hem edebî hem de fikrî eserlerinde İslam düşüncesini savunurken, özellikle oryantalist söylemlerin İslam'ı ve Müslüman kadını eksik, geri kalmış ya da yanlış temsil eden yaklaşımlarına eleştirel bir perspektif geliştirmiştir.

#### **3.2.1. İslam Dünyasının Geri Kalmışlığı ve Oryantalizme Eleştiri**

Fatma Aliye'nin düşünce dünyasında İslam dünyasının geri kalmışlığı, dinin kendisinden değil, Müslümanların içine düştüğü derin bir gaflet kâbusundan kaynaklanmaktadır. O, bir yandan Avrupa'nın ilmi köklerinin Bağdat ve Endülüs'e dayandığını hatırlatarak Batılı meşhurların 'hastalıklı fikirlerini' çürütmeye çalışırken; diğer yandan vatan evladının eğitim için Avrupa'ya gitmek zorunda kalışındaki tarihsel ironiyi, toplumun kendi öz değerlerinden kopuşuyla yani cehaletle açıklar. (Fatma Aliye,

2016: 151). İslam dünyasının içine düştüğü cehalet karanlığını sadece bir bilgi eksikliği olarak görmeyen Fatma Aliye, bu durumu daha derin bir ‘kültürel yabancılaşma’ üzerinden okur. Yazara göre, Bizans ve İran’dan devralınan yapay örfler milli kimliği zedelerken; ulemanın bilgiyi halka kapalı bir ‘sır’ gibi saklaması toplumsal uyanışı geciktirmiştir. Aliye Hanım, Batı dillerinin öğrenilmesini bu noktada bir ‘aydınlanma sıçraması’ olarak niteler; zira bu sayede Müslüman aydın, hem kendi mazisindeki hakikatleri Batı’nın metodolojisiyle savunma imkânı bulmuş hem de oryantalistlerin iddialarına karşı durabilecek donanımına erişmiştir.” (Fatma Aliye: 2016: 152) Fatma Aliye’nin ‘hakikati arama’ mücadelesi, sadece içsel bir özeleştiriyyle sınırlı kalmaz; aynı zamanda Avrupa’nın Haçlı zihniyetinden miras kalan ‘yalan malumat’ duvarlarını yıkmayı hedefler. Yazar, oryantizmin ürettiği sahil bilgiyi, Avrupa’nın kendi karanlığından kurtuluşu için bir şans olarak görürken, misyonerlik faaliyetlerinin İslam dünyasındaki etkisizliğini İslam’ın entelektüel gücüne bağlar. Onun perspektifinde medeniyet, bir zamanlar İslam dünyasından Avrupa’ya yansıyan bir ışıktır ve bu ışığın kaynağını inkâr etmek, en çok Avrupa’nın kendisine zarar vermiştir.” (Fatma Aliye, 2016: 153-154).

Fatma Aliye bu risalesinde, misyonerlik faaliyetlerinin aciziyetinden başlayarak Batı dünyasındaki ilk İslami cemaatlerin oluşumuna kadar geniş bir panorama sunar. Yazar, İslam’ın evrensel gücünü Hindistan ve Afrika örnekleriyle tahkim ederken, asıl can alıcı tespiti sona saklar. Müslümanların geri kalmışlığı, İslam’ın özünden değil, Müslümanların ‘kültür ve sanatla uğraşma iktidarını’ kaybetmelerinden ve son kertede fikir hürriyetinin üzerine çöken o zifiri ‘karanlıktan’ kaynaklanmaktadır. Bu noktada Aliye Hanım hem bir tarih savunucusu hem de kendi çağının tanığı olarak, hakikatin beyanı için ‘mühürlü ağızların’ açılması gerektiğini belirtir (Fatma Aliye, 2016: 154-157). Fatma Aliye, Avrupalı yazarlarının bile İslam’ı savunmaya başladığı bir çağda, Müslüman âlimlerin sessiz kalmasını veya halkın kendi tarihinden habersiz oluşunu kabul edilemez bulur. Yazara göre uyanış; dünyadaki fikir akımlarını takip etmekten, kaybolan sayfaları yeniden yazma iradesinden İslam dünyasının bir parçası olduğu bilincinden geçmektedir. (Fatma Aliye, 2016: 157-158).

### **3.2.2. İslam’ın Evrenselliği ve Batılı Kaynaklarla Temellendirilmesi**

Fatma Aliye, Le Chatelier’nin kapsamlı analizlerini eserine dâhil ederek, İslam’ın dinamizmini içeriden bir iddia olmaktan çıkarıp dışarıdan bir hakikat olarak tescil ettirir. Yazar, Senûsîlik gibi tarikatların Afrika’daki sistemli çalışmasını ve Uzak Doğu’da İslam’ın diğer dinleri adeta yutan ilerleyişini, Müslümanların içine düştüğü gafletten

kurtulmaları için bir motivasyon kaynağı olarak sunar. Ona göre, bir Fransız yazarın bile dehşet ve hayretle karşıladığı bu manevi yayılma, İslam medeniyetinin küllerinden yeniden doğma istidadının en büyük kanıtıdır (Fatma Aliye, 2016: 159-163). Fatma Aliye, Batı tarzı eğitimin Müslüman toplumlardaki etkisini analiz ederken Mösyö Le Chatelier'nin 'Hint Müslümanları' örneğini stratejik bir biçimde kullanır. Batılıların beklediğinin aksine, Avrupa kültürüyle tanışan yerlilerin Fransızlaşmadığı veya İngilizleşmediği, aksine kendi değerlerini takdir ederek milli bir gayret içerisine girdikleri vurgulanır. Aliye Hanım'a göre Osmanlı tebaası için de durum benzerdir; İstanbul'dan Beyrut'a uzanan modernleşme dalgası, dini inançları zayıflatmak bir yana, itikatları 'mahedilmeksizin saflaştıran' bir sürece hizmet etmiştir. Bu durum, yazarın temel iddiası olan İslam'ın terakkiye engel olmadığı fikrini sosyolojik bir veriyle perçinlemektedir (Fatma Aliye, 2016: 163-164).

Fatma Aliye, Le Chatelier ve Mismar gibi yazarların itiraflarını kullanarak, İslam'ın medeniyetle olan uyumunu 'tarihsel bir zorunluluk' olarak sunar. Yazara göre, Batı'da bilimin ilerlemesi için dinden çıkmak gerekirken, Osmanlı ve İslam coğrafyasında fen bilimlerine vakıf olmak, dinin hakikatlerini daha iyi anlamak demektir. Oryantalistlerin hazırladığı *Koran Analyse* gibi çalışmalara duyduğu hayranlık ve Türkçeye kazandırma arzusu, onun sadece bir savunmacı değil, aynı zamanda metodolojik bir yenilikçi olduğunu kanıtlar (Fatma Aliye, 2016: 163-168).

Fatma Aliye'nin Paris tasviri, onun Doğu-Batı ikiliğine getirdiği sofistike yorumun zirvesidir. Aliye Hanım'a göre İslam aleyhindeki hastalıklı fikirlerin alıcısı, mektep kapısından çıktığında bilimle bağı kopan bu yüzeysel kitledir. Dolayısıyla yazarın mücadelesi, sadece bilimsel bir tartışma değil; aynı zamanda Batı'nın kendi içindeki bu cehalet katmanına karşı hakikati duyurma çabasıdır." (Fatma Aliye, 2016: 168-170).

### **3.2.3. Bilim, Din ve İslam'ın Rasyonelliği**

Fatma Aliye, İslam'ın modern bilimlerle olan ilişkisini kronolojik bir 'çatışma' değil, bir 'keşif süreci' olarak nitelendirir. Yazara göre, yüzyıllar boyu yanlış anlaşılan veya muğlak kalan bazı ayetler, modern fiziğin ve astronominin gelişmesiyle aslında hakikatini bulmuştur. Bu bağlamda Aliye Hanım, Aristo fiziğine saplanıp kalan Kilise doktrininin aksine, Kur'an'ın evrensel gerçeklerle her devirde yeniden saflaşarak uyuştüğünü ileri sürer. Onun Doktor Perron'a yönelik eleştirileri, sadece dini bir müdafaa değil, aynı zamanda bilimin dini metinleri doğrulamadaki işlevine dair rasyonel bir yaklaşımdır (Fatma Aliye, 2016: 170-174). Fatma Aliye, Doktor Perron'un metodolojik hatalarını deşifre etmeye devam ederken, bu kez İslam'ın kurumsal yapısına (mezhepler)

yönelik Batılı önyargıları hedef alır. Yazar, Perron'un dört mezhep ile dört İncil arasında kurduğu benzerliği sadece bir bilgi hatası değil, İslam'ın özünü kavramaktan uzak bir garazkârlık olarak niteler.

Önceki bölümlerde İslam'ın bilimle çatışmadığını ispatlayan Aliye Hanım, burada ise İslam'ın içtihat mekanizması sayesinde sürekli yenilenen ve evrensel müjdeleri bünyesinde barındıran dinamik yapısını ön plana çıkarır. Özellikle *Abdullah Quilliam* gibi mühtedi figürler ve Zahirîye mezhebini araştıran İngiliz kadınlar üzerinden verdiği örnekler; İslam'ın Batı'nın zihninde sadece bir savunma nesnesi değil, aynı zamanda bir keşif alanı haline geldiğini kanıtlamaktadır (Fatma Aliye, 2016: 175-177)

Fatma Aliye, mezhep tartışmalarından kazandığı ivmeyle eleştirilerini İslam'ın tarihsel meşruiyetine ve rasyonelliğine taşır. Yazar, İslam'ın bilimle çatıştığı yönündeki iddiaları çürütmek için ilginç bir strateji izleyerek, bir İslam savunucusunu değil, bizzat Batılı rasyonalist Ernest Renan'ı şahit gösterir. Renan üzerinden İslam'ın efsanelerden arınmış, şeffaf ve rasyonel doğasını vurgulayan Aliye Hanım, bu açık ve net dinin kadınları kamusal alandan dışlamasının mantıksal olarak imkânsız olduğunu savunur. Özellikle İmam-ı Azam'ın kadınların hâkimlik yetkisine dair içtihadını ve Hz. Ayşe'nin ilmi otoritesini hatırlatarak; İslam'ın terakkiye engel olmak bir yana, kadını hukukun ve ilmin merkezine yerleştiren bir din olduğunu mukayeseli bir tarihsel perspektifle ortaya koyar (Fatma Aliye, 2016: 177-180).

### 3.2.4. Batı Eleştirisi ve İslam Medeniyetinin Üstünlüğü

Fatma Aliye, İslam'ın terakkiye engel olduğu yönündeki iddiaları çürütürken, eleştiri oklarını Batı'nın kendi karanlık tarihine çevirir. Yazar; Charles Mismar gibi İslam coğrafyasını yakından tanıyan Batılı gözlemcilerin şahitliğine başvurarak, asıl bilim düşmanlığının ve kitap kırımlarının Kilise tarihinde yaşandığını belgelerle ortaya koyar. İskenderiye Kütüphanesi'nin yakılmasına dair tarihsel dezenformasyonu çürüten Aliye Hanım, İslam'ı sadece moderniteyle uyumlu bir din olarak değil, aynı zamanda Batı'nın bizzat kendi elleriyle yok etmeye çalıştığı antik bilim miraslarını (geometri, tıp, matematik) koruyup geleceğe taşıyan evrensel bir koruyucu olarak konumlandırır. Bu yaklaşımıyla Aliye Hanım, günümüz medeniyetinin temelinde Hristiyanlık doktrininin değil, İslam'ın himaye ettiği rasyonel bilimlerin yattığını savunarak oryantalist söylemi kökten sarsmaktadır (Fatma Aliye: 2016, 180-181). Fatma Aliye, Batı'nın kendi kaynaklarını (Sédillot ve Duruy) şahit göstererek, modern Avrupa medeniyetinin temel taşlarının aslında İslam bilim insanları tarafından döşendiğini rakamlarla ve icatlarla açıklar. Yazar, İslam'ı sadece terakkiye engel olmayan pasif bir din olarak değil; tıptan

astronomiye, ekonomiden denizciliğe kadar hayatın her alanında bizzat terakkiyi icat eden aktif bir özne olarak tanımlar. Önceki kısımlarda Hristiyanlığın yıkıcı etkisinden bahseden Aliye Hanım, burada karşıt bir tablo çizerek; Engizisyon zulmünden kaçan Hristiyanların İslam adaletine sığınmasını, İslam'ın sadece bir bilgi merkezi değil, aynı zamanda bir insanlık sığınağı olduğunu vurgulamak için kullanır. Hz. Musa ve Bacchus mukayesesi ise, İslam'ın efsanelerden arınmış rasyonel tarihsel zeminini, diğer semavi ve pagan inançların muğlak kökenleriyle kıyaslayarak dinin 'apaçık' (mübin) olma özelliğine dikkat çeker (Fatma Aliye, 2016: 182-183). Sanskritçe metinler üzerinden Hz. İsa ile Hint mitolojisindeki figürler (Christia) arasında kurulan benzerliklerin İslam için bir tehdit olmadığını, aksine Kur'an'ın 124 bin peygamber haberiyle bu tür tarihsel keşiflerin İslam'ın evrenselliğini doğruladığını savunur. Thomas Carlyle'in Kahramanlar kitabından hareketle, Hz. Muhammed'in dünyevi hırs veya taç merakı ile hareket etmediğini; hayatını arpa ekmeğiyle geçiren, abasını kendi yamayan bir maneviyat önderi olduğunu vurgular. Savaşçılığını ise vahşi ve cenkçi bir kavmi ıslah etmenin zorunlu bir aracı olarak açıklar. İslam'ın zekât sistemini (kırkta bir), Avrupa'nın bitmek bilmeyen sınıfsal çatışmalarına (zengin-fakir kavgası) tek çözüm olarak sunar. Paraya faizin haram kılınmasını, sermayenin tek elde hapsolmesini engelleyen ve ticareti teşvik eden "medeni" bir kural olarak tanımlar. Aliye Hanım, zekâtın sadece paradan değil, takılan mücevherden ve kullanılan eşyalardan bile alınmasının büyük bir hikmet olduğunu; bunun toplumsal yoksulluğu kökten bitirecek bir nizam olduğunu savunur. Fransızca bilen Osmanlı aydınlarını; zekât, vakıf ve beytülmal meselelerini modern iktisat fikirleriyle harmanlayarak Batı'ya anlatmaya davet eder. Bu, ona göre sadece bir din hizmeti değil, insanlığa hizmettir.

Fatma Aliye, İslam medeniyetinin teknik dehasını ispatladıktan sonra, tartışmayı toplumsal düzenin kalbi olan ekonomi ve adalet zeminine taşır. Yazar, Batı'nın kılıçla yayılan din klişesini Thomas Carlyle'in mütevazı kahraman portresiyle sarsarken; asıl vurgusunu İslam'ın sosyal güvenlik sistemine yapar. Aliye Hanım'a göre zekât, vakıf ve faiz yasağı, Avrupa'nın 19. yüzyılda boğuştuğu sınıfsal sancılara asırlar öncesinden getirilmiş rasyonel ve modern bir çözümdür. O, İslam'ın iktisadi emirlerini sadece dini birer vecibe olarak değil, insanlık bağından kopmuş modern toplumları yeniden inşa edecek küresel bir nizam olarak takdim eder. Bu noktada aydınlara yüklediği İslami kurumları modern terminoloji ile dünyaya anlatma görevi, Aliye Hanım'ın savunmacı kimliğinin ötesinde, proaktif ve evrensel bir entelektüel vizyona sahip olduğunu kanıtlar. (Fatma Aliye, 2016: 184-187).

### 3.2.5. Batı'da Din Krizi ve İslam'a Yöneliş

Aliye Hanım, Goethe'nin "İslam, Allah'a teslimiyet demekse biz hepimiz Müslüman değil miyiz?" sözünü aktararak İslam'ın evrensel hakikatine vurgu yapar. Carlyle'ın Hz. Muhammed'i bir sahtekâr değil, samimi ve büyük bir hakikat adamı olarak tanımlamasını savunmasının merkezine yerleştirir. Carlyle üzerinden Hz. Peygamber'in mucize iddialarına karşı doğanın kendisini bir mucize olarak sunması (bulutlar, yağmur, insanın yaratılışı) ve vefatından önce halka borcum varsa ödeyeyim diyecek kadar yüksek bir adalet duygusuna sahip olması anlatılır. Hz. Hatice'ye olan sadakati, dürüstlüğü ve tevazusu, Batılı bir dille insani büyüklük olarak tanımlanır. Carlyle'ın İslam'ın oruç ve abdest gibi kurallarını zor bulmasına rağmen, zekât meselesini zikretmesini İslam'a bir hizmet olarak görür. Aliye Hanım burada babası Cevdet Paşa'nın bir mektubuna atıf yaparak, imanın şartının "kelime-i şehadet" olduğunu, ameldeki eksikliğin kişiyi dinden çıkarmayacağını hatırlatarak Carlyle'ın Müslüman olup olmadığına dair kapıyı aralık bırakır. Metnin en ilginç kısmı, Carlyle'ın eski dinleri (Paganizm) birer şarlatanlık olarak gören modern rasyonalistlere hiddet etmesidir. Carlyle'a göre hiçbir büyük inanç yalan üzerine kurulamaz. (Fatma Aliye, 2016: 187-191).

Fatma Aliye, Carlyle'ın İskandinav mitolojisine dair Yggdrasil ve Odin tahlillerini, İslam'ın tarihsel üstünlüğünü kanıtlamak için sofistike bir karşılaştırmalı dinler tarihi yöntemine dönüştürür. Yazara göre Odin örneği; insanlığın büyük şahsiyetlere duyduğu hayranlığın, cehalet ve zamanın etkisiyle nasıl ilahlaştırma sapmasına (paganizme) evrildiğini göstermesi bakımından kritiktir. Aliye Hanım, Odin'in bir peygamber olabileceği ihtimaline hoşgörüle yaklaşırken; asıl vurgusunu İslam'ın bu tür bir deformasyona uğramasının imkânsızlığına yapar. Renan'ın daha önce belirttiği tarih içinde doğma gerçeği ile birleşen bu analiz; İslam'ı masallardan arınmış, rasyonel ve son peygamberlik mührüyle korunmuş yegâne nizam olarak konumlandırır. Carlyle'ın modern Avrupa medeniyeti için tanımlayamadığı üçüncü aşama, Aliye Hanım'ın satır aralarında, cehalet küfünden arınmış ve bilimle barışmış bir İslam medeniyeti olarak yankılanır (Fatma Aliye, 2016: 191-194). Fatma Aliye, Batı düşünce dünyasının Katoliklikten Protestanlığa, oradan da seküler bir boşluğa uzanan kriz dolu yolculuğunu analiz eder. Yazar; Carlyle ve Izoulet'in Avrupa için tanımladığı bu ruhsal açlığı, İslam'ın sunduğu rasyonel ve fitri çözümlerle karşılaştırır. Özellikle Carlyle'ın Avrupa tarihini dönemlere ayırırken boş bıraktığı üçüncü ifadeyi, Aliye Hanım medeni terakkilerin zirvesinde duran Batılı aydınların İslam'a yönelişiyle doldurur. Ona göre İslam, sadece geçmişin cesaret ve merhamet gibi parçalı hakikatlerini sentezlemekle kalmaz; aynı zamanda modern sosyoloji, ekonomi ve psikoloji kongrelerinin aradığı o akli nizamı

asırlar öncesinden bünyesinde barındırır. Bu bağlamda Aliye Hanım, İslam'ın son din olma vasfını; onun sadece vahiyle değil, modern bilim ve fenlerle olan sarsılmaz uyumuyla temellendirerek savunmasını küresel bir vizyona taşır (Fatma Aliye, 2016: 194-198).

Katolik Kilisesi'nden aforoz edilen ancak halkın büyük ilgisini çeken Loison, kurumsallaşmış kiliseye karşı saf, Hazret-i İsa'nın getirdiği asıl dini arayan bir figürdür. Aliye Hanım, onun bu arayışını, Batı'nın kilise dogmalarından bıktığının ancak dinsiz de yapamadığının bir kanıtı olarak sunar. Dönemin pozitivistlerinin "Bilim ve vicdan yeterlidir" iddiasına karşı Aliye Hanım, "Bilim yanılabilir, vicdan boyun eğebilir." ifadesini kullanır. İnsan ruhunun ölüm karşısında bilimle teselli bulamadığını, bir yol harcı (ebedi hayat inancı) aradığını vurgular. Aliye Hanım, Tanrı'yı reddedip "Akıl" kavramının heykelini yaparak ona tapan modern Avrupalıları, altın buzağıya tapan kadim kavimlere benzeterek ironik bir eleştiri getirir. Bu, modern insanın fitratındaki tapınma ihtiyacını yanlış yerlerde giderdiğinin bir kanıtıdır. Dinsizliğin insanı rahatsız ettiğini, annelerin çocuklarını "karanlıktan korktuklarında" teselli edecek bir dayanak bulamadıklarını anlatarak, sekülerleşmenin toplumsal bir mutsuzluk kaynağı olduğunu savunur (Fatma Aliye, 198-201).

Aliye Hanım, Batı'da geleneksel din adamlarının sustuğunu, ancak modern bilim ve akılla konuşan Loison gibi figürlerin dinlendiğini belirtir. Bu, Batı'nın akli bir inanç arayışının sonucudur. Loison'un ağzından; Fransızların Cezayir'de, İngilizlerin ve Amerikalıların ise kendi sömürgelerinde yerli halkları (Saksonlar, Avustralya yerlileri) nasıl imha ettiklerini anlatır. Şarlman'ın "ölüm veya vaftiz" dayatmasına karşılık, Fatih Sultan Mehmed'in gayrimüslimlere tanıdığı din özgürlüğünü (istimalet) mukayese ederek İslam'ın tarihsel hoşgörüsünü vurgular. Loison, Müslümanların ancak kendi dilleri (Kur'an) ile modernleşebileceğini savunur. Hz. Muhammed'in "zamanın değişmesiyle ahkâmın değişebileceği" ve "ilmin Çin'de de olsa alınması" yönündeki hadislerini, İslam'ın yeniliğe ve ilerlemeye engel olmadığını kanıtı olarak sunar.

Batı'nın sömürgeci hırsını altın iştahı ve sosyal hastalıklar (ayyaşlık, yolsuzluk/Panama skandalı) üzerinden eleştirir. Buna karşılık, sefaletle düşürülmüş olsalar bile Müslümanların (Cezayir Araplarının) ahlaki temizliğini ve Allah'a olan sarsılmaz bağlılıklarını savunur. Haçlıların "Tanrı istiyor!" sloganıyla yaptığı seferlerin başarısızlığını, ilahi bir takdir olarak yorumlar. Kudüs'teki mukaddes yerlerin Müslümanların muhafazasına bırakılmasını, Hristiyan mezheplerinin kendi aralarındaki kanlı çatışmalarını önleyen bir rahmet olarak görür (Fatma Aliye, 2016: 201-204)

Loison, İslam öncesi “Hanif”lerden Zeyd bin Amr’ın Kâbe’deki arayışını, modern Avrupa’nın mabetlerdeki “putlar” (hurafeler) yüzünden ibadet edemeyen aydınlarına örnek gösterir. Zeyd’in Hira’da karşılık bulan nidası, modern insanın aradığı cevabın da adresi olarak gösterilir. Loison; Musevilik, Hristiyanlık ve İslam’ın özünde Hz. İbrahim ve Hz. Adem’in dini (Tevhid) olduğunu savunur. Gelecekte bu üç dinin Hz. İsa’nın ruhani rehberliği altında birleşeceği idealini (senkretik bir barış vizyonu) dile getirir. Loison’un en radikal çıkışı; “Hazret-i İsa’ya sadık kalarak Muhammed’i tanımak mümkündür” demesidir. Bonaparte’ın “Fransızlar hakiki Müslümandır” sözüne atıfla, İslam’ın getirdiği disiplin ve ışığın Hristiyanlığı asli safiyetine döndüreceğini savunur

Loison, bir camideki sadeliği, zengin-fakir eşitliğini ve “ruhban sınıfının olmayışını” hayranlıkla anlatır. Cemaatin “Lâ İlâhe İllallah” nidasının tüm dünyayı titreten manevi gücünü bizzat tecrübe ettiğini itiraf eder. Madam de Bismark’ın mektubundan yola çıkarak, Allah’ı inkâr edenlerin yeryüzünden silinmesi gerektiği uyarısını yapar. İslam’ın, “Allah’ı putlaştıran veya hiçliğe çıkaran” Hristiyanlara bir ders vermek için ilahi bir iradeyle ayakta tutulduğunu belirtir. Haçlı Seferleri döneminde Müslümanların “Hz. İsa düşmanı” olarak gösterilmesinin büyük bir yalan olduğunu, aksine bir Müslümanın Hz. İsa’ya inanmadan mümin olamayacağı gerçeğini vurgular. (Fatma Aliye, 2016: 204-208). Haçlıların 1099’da Kudüs’ü kan gölüne çevirmesine ve 1204’te İstanbul’u yağmalarken Ayasofya kürsüsüne fahişe çıkarmalarına karşılık; Selahaddin Eyyubi ve Fatih Sultan Mehmed’in mağlup düşmana gösterdiği eşsiz merhameti anlatır. Nureddin Zengi’nin devlet hazinesini şahsi zevki için kullanmaması ve Selahaddin Eyyubi’nin vefatında mirasının sadece bir altın ve birkaç gümüşten ibaret olması, İslam’ın “yönetim ahlakını” vurgular. Aliye Hanım, Batı’nın bilim, fen, ziraat ve hatta topun icadı gibi teknolojik gelişmeleri Haçlı Seferleri sırasında Müslümanlardan öğrendiğini bizzat Avrupalı tarihçilere dayandırarak aktarır. Kilisenin; bilim insanlarını (Bruno, Hypatia, Galileo) yakması veya hapsedmesi üzerinden, Hristiyanlık tarihindeki akıl düşmanlığını deşifre eder. Engizisyonun 340 bin kişiyi mahkûm edip 200 binini yakmasıyla, İslam’ın ilme verdiği değer arasındaki uçurumu gösterir. Draper’a atıfla, İslam’ın tevhid inancını saf tutmayı başardığını, ancak Hristiyanlığın Roma döneminde siyasi kaygılarla paganizmle (putperestlik) harmanlanarak asliyetini kaybettiğini belirtir (Fatma Aliye, 2016, 208-213).

Aliye, Draper’a atıfla, Roma İmparatorluğu’nun siyasi bir manevra olarak paganizmi (putperestliği) Hristiyanlığa dâhil ettiğini anlatır. Üçleme (Teslis) inancının Eski Mısır mitolojisinden sızdığını ve Hristiyan Roma’nın, eski putperest gölgesini Avrupa üzerine bıraktığını belirtir. Adana Piskoposu Nestorius’un “Tanrı’nın annesi

olamaz” diyerek Teslis’e karşı çıkışını ve bu uğurda çektiği işkenceleri aktarır. Bu olayı, Hristiyanlık içindeki “akıl ve tevhid” arayışının nasıl baskılandığının bir kanıtı olarak sunar. Nestorius’un takipçilerinin (Nasturiler) Orta Doğu’ya yayıldığını ve Hz. Muhammed’in çocukken karşılaştığı Rahip Bahira’nın da bu gelenekten geldiğini belirterek, İslam’ın “bozulmamış tevhid” mesajı ile bu arayış arasındaki tarihsel bağı kurar. Aliye Hanım, Batılı âlimlerin artık “İslam ilerlemeye engeldir” argümanını terk ettiklerini, Müslümanların bugünkü geri kalmışlığının dinden değil, Müslümanların kendi ataletinden kaynaklandığını kabul ettiklerini yazar. Haçlıların İslam coğrafyasından bilim, sanat ve feodaliteyi bitirecek toplumsal düzeni öğrenip Avrupa’ya taşıdıkları gerçeğinin artık Avrupa tarihçileri tarafından “teslim ve itiraf” edildiğini vurgular (Fatma Aliye, 2016: 213-215).

Emeviler (Endülüs) ve Abbasiler döneminde İslam dünyasının bilimin merkezi olduğunu; Saint Pierre tahtına oturan Gerbert gibi Hristiyan din adamlarının bile eğitim için Endülüs’e geldiğini hatırlatır. Bağdat ve Kurtuba’nın aydınlatılmış sokakları, felsefe meclisleri ve ileri mühendislik harikası binalarıyla Batı’ya örnek teşkil ettiğini belirtir. Aliye Hanım, İslam’ın en parlak dönemlerinde en büyük müçtehidlerin (İmam-ı Azam vb.) yetiştiğini belirterek, “Dinin ilerlemeye engel olduğu” iddiasını çürütür. Bugünün harabeliğine sebep olanın din değil, yanlış yönetim ve atalet olduğunu savunur. Sultan II. Abdülhamid dönemindeki sansür ve yasakların halkı dünyadan bihaber bıraktığını ima ederek; artık istibdadın yıkıldığını, mazeretlerin bittiğini ve dış dünyada hakkımızda yazılanları (tehlikeleri) anlamının hayati olduğunu belirtir. Berlin Kongresi’ndeki Fransız sefiri Waddington’ın “Osmanlı’nın kurumuş dallarını (topraklarını) budadık, sağlam bir kütük kalsın” sözüne atıfla; Reşid Paşa gibi dâhilerin başlattığı ıslahat yolundan sapılmasının bu kayıplara yol açtığını ifade eder. Hristiyanların bilim için kiliseyle yüzyıllarca kanlı bir mücadele vermek zorunda kaldığını; Müslümanların ise İslam’da ruhbanlık (aracı sınıf) olmadığı için bilim ve fende yükselmekte çok daha avantajlı olduğunu anlatır. “Allah ile kul arasına girilmez” ilkesinin, zihinsel özgürlüğün anahtarı olduğunu belirtir. Eskiden din adına yapılan Haçlı saldırılarının yerini bugün “medeniyet ve siyaset” adına yapılan saldırıların aldığını; hayatta kalmanın tek yolunun Avrupa’nın ulaştığı fen ve sanatı hızla edinmek olduğunu söyler (Fatma Aliye, 2016: 216-220). Hz. Peygamber’in mezhebini soran adamın hikâyesi üzerinden, halkın temel dini kronolojiden bile habersiz olduğunu anlatır. İslam’ın en parlak döneminde bilimin zirve yaptığını hatırlatarak, “Bu dine uygun mu?” diye sorulan yeniliklerin aslında İslam’ın özünde zaten var olduğunu ifade eder. Meşrutiyet sonrası yaşanan Adana Katliamı ve İstanbul’da kadınların yüzlerini açtıkları gerekçesiyle darp edilmesini büyük bir teessürle

anlatır. Şeriatta “yüzün namahrem olmadığını” (açılabileceğini) hatırlatarak, bu şiddetin dinden değil cehaletten kaynaklandığını haykırır. İçki içen, ipek gömlek giyen erkeklere ses çıkarılmazken, yüzünü açan kadınlara saldırılmasını “medeniyet âlemine karşı en büyük utancımız” olarak niteler. Müslümanların vatan için ölmeye hazır olduğunu ancak meselenin ölmek değil, bilim ve fenle başarılı olmak olduğunu belirtir. Haçlılara karşı kazanılan zaferlerin temelinde o günün ileri teknolojisi ve ilmi olduğunu hatırlatır. Allah’ın emri olan çalışma ve ilim terk edildiği sürece, mucizevi bir yardım beklemenin beyhude olduğunu; Avrupa devletlerine karşı aciz kalışımızın bu ilahi emre isyanın bir cezası olduğunu savunur (Fatma Aliye, 2016: 220-223).

### 3.2.6. İslam’ın Terakki ile İlişkisi ve Eleştirel Bir Değerlendirme

Aliye Hanım, İslam’ın terakkiye engel olmadığını, aksine adaleti, eşitliği ve gayrimüslimlere hürmeti emrettiğini belirtir. Çok eşliliğin bir emir değil, zaruret halinde verilen bir izin olduğunu; tesettürün ise ilerlemeye engel teşkil etmediğini vurgular. Batılı yazarların (Draper, Louis Bertrand vb.) İslam aleyhindeki yanlış fikirlerinin temel sebebinin, İslam âlimlerinin eserlerinin (Gazali’nin Tehâfütü’l-Felâsife’si gibi) Batı dillerine çevrilmemesi olduğunu söyler. Bu ihmalin, İslam’ın kendini müdafaadan aciz kalmasına yol açtığını belirterek ulemayı göreve çağırır. Yeni neslin Fransızca bilip Arapça bilmemesi nedeniyle dinlerini Batılıların tarafı eserlerinden öğrendiklerini; İslam âlimlerinin ise Batı dillerini bilmediği için dünyadaki tehlikelerden habersiz kaldığını belirterek bir iletişim kopukluğu teşhis eder. İrtica döneminde kadınlara yapılan saldırılar karşısında sessiz kalan âlimleri sertçe eleştirir. “Yüzün namahrem olmadığını” bildikleri halde susmalarının, tüm dünyanın İslam’ı yanlış tanımasına yol açtığını söyler. En büyük cihadın zalim yönetici karşısında hakikati söylemek olduğunu hatırlatır. Eğer Zenbilli Ali Efendi gibi dik duruşlu âlimler olsaydı, adaletin yerini zulmün alamayacağını savunur.

Fatma Aliye, risalesinin sonunda savunmacı tavrını bir adım öteye taşıyarak, İslam dünyasının içine düştüğü ataletin faturasını susan ulemaya ve cehalete keser. Ona göre İslam; Hz. Peygamber’in ‘İlim öğrenmek bir saat ibadetten hayırlıdır’ hadisiyle temellendirilmiş bir ‘akıl ve terakki’ dinidir. Yazar; kadınların darp edilmesine sessiz kalan veya medreselerdeki köhneleşmiş eğitim sistemini yenilemeyen zihniyeti ‘İslam dışı’ ilan eder. Aliye Hanım’a göre kurtuluşun reçetesi; İslam’ın temel eserlerini Batı dillerine tercüme ederek entelektüel sahada varlık göstermek, kadın haklarını şer’i temellerde savunmak ve Batı’nın tekniğini alırken İslam’ın adalet ahlakını muhafaza etmektir. O, Müslümanları sadece vatan uğruna ‘ölmeye’ değil, bilim ve medeniyet

yarışında ‘başarmaya’ davet ederken; hakikati söylemeyen âlimi deccalden beter gören radikal bir duruş sergiler (Fatma Aliye, 2016: 223-229).

Aliye Hanım, Batı’nın iddia ettiği gibi İslam ile medeniyet arasında bir uçurum olmadığını savunur. Eğer bir uçurum oluşmuşsa, bunu “istibdat ve cehalet” kazmıştır. Kurtuluş yolu; dindar kalarak medenileşmek, İslam kalarak terakki etmektir. Geçmişin büyük âlimlerinin bilime hizmet ettiğini, ancak çöküş dönemindeki âlimlerin sessiz kalarak yayılmasına izin verdiğini söyler. Hakikatin artık uyanış devri ile ortaya çıktığını belirtir. Arapça bilmeyenlerin aldatılmaması için eserlerin aslına sadık tercüme edilmesini ister. Hz. Ömer’in kadınların çalışma hakkı ve ev işlerindeki emeği hakkındaki sözlerinin modern mütercimlerce nasıl tahrif edildiğini hayretle anlatır. Hz. Ömer’in halifelik meclisinde bir kadının ayet okuyarak halifenin kararını düzelttiğini ve Ömer’in “Kadın kazandı, erkek kaybetti” diyerek hakkı teslim ettiğini hatırlatır. Bu, kadının kamusal alandaki varlığının en büyük delilidir. Hz. Ömer’in, karısından şikâyet eden bir erkeğe verdiği dersi aktarır: Kadının yemek pişirmesi, çamaşır yıkaması ve çocuk emzirmesi birer borç veya vazife değil, birer lütuftur. Ayrıca nikâh ve mahkeme gibi hukuki süreçlerde yüzün açık olmasının şer’i bir zorunluluk olduğunu belirtir.

Fatma Aliye, risalesini sadece bir savunma ile değil, köklü bir zihniyet inşası ile tamamlar. Onun nazarında İslam kadını, Hz. Ömer’in meclisinde halifeyi susturacak kadar entelektüel ve hukuki bir özgüvene sahiptir. Yazar, modern dönemde kadına reva görülen şiddet ve kısıtlamaları İslami bir gereklilik değil, İran mitolojisinden sızmış hurafeler ve mütercimlerin tahrifatı olarak tanımlar. Aliye Hanım’a göre gerçek tesettür, kadını hayattan koparan bir peçe değil; onu kamusal alanda, mahkemede ve camide kimliğiyle var eden bir sınır çizgisidir. Yazarın ulemaya yaptığı ‘hakikati söyleyin’ çağrısı, aslında İslam dünyası için bir ‘aydınlanma’ davetidir. Din ile terakki arasındaki o hayali uçurumu, ancak asr-ı saadet gerçeklerinden örülen sağlam bir ‘adalet köprüsü’ kapatabilir (Fatma Aliye: 2016, 229-232). Yazar burada tesettürü, kadını eve hapseden bir engel değil, kadının toplumsal ve siyasal hayatta var olmasını sağlayan bir “şer’i zırh” olarak tanımlar. İlk ayetle saçların, ikinci ayetle gerdan kısmının örtüldüğünü; ancak bu örtünmenin kadınların çalışmasına ve yükselmesine asla engel teşkil etmediğini vurgular. Aliye Hanım, peçenin başlangıçta “fitneye sebep olmamak için” çok yakışıklı erkek şairler (Vedahu’l-Yemen gibi) tarafından kullanıldığını belirterek çarpıcı bir tarihsel bilgi verir. Peçenin kadınlarda yaygınlaşmasının, siyasi çekinceler ve sonradan oluşan örflerle (İran etkisiyle) ilgili olduğunu savunur. Tarihte 14 Müslüman kadın hükümdar (Sultan Radiye, Türkân Hatun vb.) saptadığını; bu kadınların devlet yönetirken, hatta savaş meydanlarında ordu başındayken bile tesettürlü olduklarını anlatır. Sultan Radiye’nin

erkek elbisesi giyip yüzüne peçe takmasının “dini bir zorunluluktan” ziyade “kendi tercihi ve Türk geleneği” olduğunu belirtir. Endülüs’te kadın ve erkeklerin bir arada bulunduğu ilim ve edebiyat meclislerinde içkinin yasak olduğunu, iffet ve edep dairesinde entelektüel tartışmalar yapıldığını; kadınların bu meclislerde aktif rol aldığını anlatır. Arap aşiretlerinde kadınların hala çarşaf ve peçe yerine kefiye benzeri örtülerle saçlarını örttüğünü, tarlada ve misafir ağırlamada erkeklerle omuz omuza çalıştıklarını; buna rağmen iffetin en üst düzeyde korunduğunu vurgular.

Türklerin kadın haklarını gasp ettiği iddiasına karşı çıkar. Araplarda olduğu gibi Türklerde de kadın haklarının gerilemesinin sebebinin “millet” değil, “istibdat ve cehalet” olduğunu savunur (Fatma Aliye, 2016: 232-236). Fatma Aliye, İbn Battûta’nın tanıklığı üzerinden ‘Türk kadını’ tipolojisini İslam dünyasının diğer coğrafyalarından keskin bir çizgiyle ayırır. Yazara göre Türk kadını; ne İran’daki gibi peçe arkasına saklanmış ne de toplumsal hayattan tecrit edilmiştir. Bilün Hatun ve Tağa Hatun örneklerinde görüldüğü üzere, Türk kadını kumandanlık ve valilik gibi en üst düzey idari makamlarda temsil edilmektedir. Aliye Hanım’ın Özbek Han’ın sarayındaki kadın-erkek eşitliğini (tahtta beraber oturma, ortak meclisler) detaylandırması, Türklerdeki Hatun makamının sadece sembolik değil, askeri ve siyasi bir güç odağı olduğunu kanıtlar. Bu tarihsel veriler, yazarın kadını eve hapseden anlayışın İslam’ın özü değil, sonradan eklenen kültürel bir tortu olduğu tezini perçinlemektedir (Fatma Aliye, 2016: 236-242). Özbek Han’ın eşi Bayalûn Hatun’un doğum yapmak için babası Bizans İmparatoru’na gitmesini ve İbn Battûta’nın onun himayesinde İstanbul’a girmesini anlatır. Bu seyahat, bir İslam kraliçesinin (Hatun) kendi ordusu, hazinesi ve diplomatik ağırlığıyla nasıl bağımsız bir güç olduğunu gösterir. İstanbul kapılarında Müslüman maiyetin “Sarakino! (Saracen/Müslüman)” nidalarıyla dışlanmak istenmesi, ancak Hatun’un iradesiyle içeri alınmaları; Batı’nın o dönemdeki hoşgörüsüzlüğüne karşılık Türk-İslam coğrafyasındaki serbestliği vurgular.

Aliye Hanım, çarşaf ve peçenin İstanbul’a dini bir zorunluluk olarak değil, sonradan bir inat ve moda olarak girdiğini; ancak daha sonra mürteciler tarafından sanki şer’i bir emirmiş gibi kadınlara dayatıldığını savunur. Mevlânâ Câmî ve Muhyiddin-i Arabî’nin hürmet ettiği Fâtıma binti el-Müsennâ örneğini verir. 95 yaşındaki bu kadın velinin erkeklerle hizmet etmesi ve onlarla görüşmesinin veliliğine engel olmadığını, yüzünün açık olmasının şeriatça bir beis teşkil etmediğini belirtir. Tarihte İslam kadınlarının sadece evde değil; ders kürsülerinde, camilerde vaazlarda, kadılık makamında ve hatta kale burçlarına bayrak dikecek kadar ordu içinde (hemşirelik ve savaşçılık) aktif olduklarını anlatır. Peygamber’in kadınları ve yetimleri “emanet” ve “dokunulmaz hak

sahibi” olarak nitelemesini hatırlatarak, kadın haklarına saldırının bizzat Peygamber’in vasiyetine hıyanet olduğunu söyler.

Özetleyecek olursak Fatma Aliye, risalesinin finalinde tesettür tartışmasını fikhî bir dar kalıptan çıkarıp tarihsel ve sosyolojik bir zemine oturtur. İbn Battûta’nın tanıklığıyla sunduğu Bizans ve Türk sarayları kıyaslaması, İslam’ın kadını özgürleştiren, Batı taassubunun ise kısıtlayan yüzünü deşifre eder. Yazarın peçe’ye yönelik eleştirisi, onun beş duyuya (görme, nefes alma) engel olan bir zulüm aracına dönüşmesine duyduğu tepkidir. Fâtıma binti el-Müsennâ gibi kadın velilerin erkeklerle olan entelektüel ve ruhani temasını hatırlatarak, kadının camide vaiz, okulda müderris ve savaşta asker olabilmesinin önündeki tek engelin şeriat değil, sonradan uydurulan gelenekler olduğunu savunur. Aliye Hanım’a göre hakiki İslam âlimi, kadını zayıf ve korunması gereken bir hak sahibi’ olarak gören Peygamberî ahlakı savunan kişidir (Fatma Aliye, 2016: 242-247). Aliye Hanım; hımâr (başörtüsü) ve cilbab (dış giysi/yeldirme) kavramlarını fikhî ve tarihsel olarak tanımlar. Çarşaf ve peçenin sonradan (İran ve Bizans etkisiyle) girdiğini, “yaşmak ve ferace”nin ise gayrimüslim tebaadan taklit edildiğini belirterek; örtünmenin kadının toplumsal yükselişine engel olmadığını savunur. Baron Carra de Vaux’ın Müslüman kadınların başarısını “İslam’a rağmen, putperestlikten kalma bir serbestlik” olarak nitelemesini şiddetle reddeder. Aliye Hanım’a göre bu başarılar bizzat İslam’ın eseridir; çöküş ise dinin değil, istibdat ve zulmün sonucudur. Batılıların bu iki ismi başarılı Türk kadınları olarak sunmasına itiraz eder. Onları hoşnutluk uyandırmayan politik figürler olarak görür ve asıl iftihar edilmesi gerekenlerin; dersiâmlar, âlimeler, şaireler ve Fatih’in gelini gibi mücahit kadınlar olduğunu vurgular. Nisa Suresi 32. ayetini referans göstererek; kadının kendi kazancı üzerinde mutlak tasarruf yetkisi olduğunu ispatlar. Ferrûh Efendi gibi müfessirlerin ayete “kocaya itaat” gibi eklemeler yapmasını “Allah’ın kelamına fikir karıştırmak” olarak niteler ve sertçe eleştirir. Hz. Peygamber’in “Ben de bir beşerim, reyimde hata edebilirim” sözlerini alıntılıyarak; İslam’ın ruhundaki eleştirel düşünceye ve rasyonalizme vurgu yapar. Bu tutumun Batılı âlimleri bile hayran bıraktığını belirtir. Çok eşliliğin bir “emir” değil, bir “izin” (mesağ) olduğunu; Peygamber’in aslında tek eşliliği takdir ve tavsiye ettiğini hadislerle temellendirir (Fatma Aliye, 2016: 247-255).

Genel bir değerlendirme yapacak olursak Fatma Aliye, risalesini sadece dâhili bir özeleştirici ile değil, aynı zamanda harici bir oryantalizm eleştirisi ile mühürler. Baron Carra de Vaux’nun iddialarına karşı geliştirdiği savunma; İslam’ın özündeki evrensel hukuk ve akıl ilkelerini ön plana çıkarır. Yazar, tefsirlerdeki eril eklemeleri (Ferrûh Efendi örneği) deşifre ederek, ‘din’ ile erkek egemen yorumu birbirinden ayırır. Onun

için kurtuluş; Batılılaşmakta değil, İslam'ın kadınlara bahşettiği ancak istibdat ile gasp edilen hakların iadesindedir. Aliye Hanım, 'Kadınlar önce Müslüman, sonra kadındırlar' diyerek kimlik hiyerarşisini belirlerken; vatanperverliği her türlü kişisel hakkın önüne koyan 'idealist Müslüman kadın' modelini nihai sonuç olarak sunar.

### **3.3. TERACİM-İ AHVÂL-İ FELASİFE'DE KELAM İLMİ HAKKINDA YAZDIKLARI**

Fatma Aliye, felsefe ve kelam alanındaki bazı görüşlerini Teracim-i Ahvâl-i Felasife eserinde ortaya koymuştur. Bu bağlamda, yazarın Kelam ilmine ve onun ortaya çıkış sürecine dair düşünceleri bu bölümde ele alınacaktır.

#### **3.3.1. Fatma Aliye'ye Göre Kelam İlminin Ortaya Çıkışı**

Fatma Âliye'ye göre Hz. Peygamber döneminde herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Fikir ayrılıklarının ise sahabenin son dönemlerinden itibaren yavaş yavaş ortaya çıktığı ifade edilir. Yazar, Hz. Ömer devrinde yaşandığını aktardığı bir olay üzerinden kelâm ilminin ortaya çıkış sebeplerine işaret eder. Buna göre, bir kişinin Hz. Ömer'e "Kur'an mahlûk mudur, değil midir?" sorusunu yöneltmesi üzerine Hz. Ömer'in şaşırduğu, ardından kişiyi Hz. Ali'ye götürdüğü anlatılır. Hz. Ali'nin ise bu soruya "ileride büyük fitnelere sebep olacak bir mesele" şeklinde cevap verdiği belirtilir. Fatma Âliye, Hz. Ali'nin bu öngörüsünü onun ferasetine bağlayarak, söz konusu tartışmanın ilerleyen dönemlerde ciddi ayrışmalara zemin hazırladığını ifade eder. Özellikle Abbasiler döneminde yoğunlaşan "Allah'ın kelâmı mahlûktur ya da değildir" tartışmasının hem düşünsel kutuplaşmaları derinleştirdiği hem de çeşitli sıkıntılara yol açtığı vurgulanır. Bu tartışmaların etrafında şekillenen ilmi disiplinin ise kelâm ilmi olarak adlandırıldığı belirtilir (Fatma Aliye, 2006: 114). Bu ilmi benimseyen ve öğreten kimselere "mütekellim" adı verilmiştir. Fatma Aliye'ye göre kelâm ilminin temel amacı, Ehl-i Sünnet inancını bid'at olarak görülen düşünce ve yorumların etkisinden korumak ve bu tür sapmalara karşı savunmaktır. Bu alanda kullanılan delillerin büyük bir kısmı ise cedel yöntemine dayanmaktadır. Zamanla bu ilmin konusu yalnızca "Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığı" meselesiyle sınırlı kalmamış, diğer inanç esaslarına dair tartışmaları da kapsamına almıştır. Bunun sonucunda farklı itikadî yaklaşımlar ve çeşitli mezhepler ortaya çıkmıştır. Nitekim mütekellimîn arasında yetmiş üç fırkaya ulaşıldığı ifade edilmektedir. Yazar ayrıca, Ma'bed el-Cühenî, Gaylâned-Dımaşki ve Yunus el-Esrârî gibi isimlerin ortaya çıkmasıyla kader anlayışına karşı çıkan "Kaderiyye" görüşünün doğduğunu, bu durumun ihtilafları artırarak Müslüman toplumda fırkalaşmayı

derinleştirdiğini belirtir (Fatma Aliye, 2006: 109). Fatma Âliye'nin değerlendirmelerinde, Müslümanlar arasındaki görüş ayrılıklarının ortaya çıkışına ilişkin iki temel sebep öne çıkarılmaktadır. Bunlardan ilki, Abbasiler döneminde “Kur'an mahlûktur ya da değildir” tartışmasının yol açtığı mezhepsel ayrışmalar; ikincisi ise yine aynı dönemde ortaya çıkan ilk Kaderiyye mensuplarının kader anlayışına dair görüşleridir. Yazarın bu noktada yalnızca görünen ve doğrudan etkili olan sebepler üzerinde durmayı tercih ettiği düşünülebilir. Diğer bir ihtimal ise, Fatma Aliye'nin daha çok kelâm ilminin doğuş sürecini açıklamayı amaçlamasıdır. Ancak konu farklı kaynaklar ışığında incelendiğinde, söz konusu ayrılıkların yalnızca bu iki sebeple açıklanamayacak kadar çok boyutlu olduğu görülmektedir. Nitekim Müslümanlar arasındaki itikadî ihtilafların oluşumunda bu etkenler önemli rol oynamakla birlikte, çeşitli araştırmalarda farklı sosyal, siyasal ve düşünsel sebepler de ileri sürülmektedir (Fığlalı, 2008: 15-18). Yazar, kelâm ilminin tanımını yaparken “Kur'an yaratılmış mıdır, değil midir?” sorusuna verilen cevaplar etrafında şekillenen tartışmaların bu ilmin ortaya çıkışında belirleyici olduğunu ifade etmektedir. Bu yaklaşımda belli bir doğruluk payı bulunduğu da söylenebilir. Zira yazarın da vurguladığı üzere, söz konusu mesele zamanla yalnızca bu soruyla sınırlı kalmamış, inanç esaslarına ilişkin daha geniş bir alanı kapsayacak şekilde genişlemiştir (Gölcük, 1998: 140). Yazar, bu ilmi benimseyen kimseler için “mütekellimîn” ifadesini kullanmaktadır. Ayrıca başka bir tanımında mütekellimîn'in, tartıştıkları meseleleri Kur'an ayetleri ve Hz. Peygamber'in hadisleri çerçevesinde değerlendirdiklerini belirterek kelâm ilminin temel dayanağının İslamî kaynaklar olduğunu dolaylı biçimde ortaya koymaktadır. Bu durum, kelâm ilminin referans sistemine ilişkin bir açıklama niteliği taşımaktadır. Öte yandan Fatma Âliye, kelâm ilminin amacını Ehl-i Sünnet akidesini bid'at olarak değerlendirilen görüşlerin etkisinden korumak şeklinde tanımlamaktadır. Ancak tarihsel açıdan bakıldığında, Ehl-i Sünnet kelâmının sistemli bir ilim olarak teşekkülü, kelâm ilminin ortaya çıkışından yaklaşık iki asır sonra gerçekleşmiştir (Topaloğlu, 2014: 146).

Fatma Âliye, İslam düşüncesi içindeki başlıca mezhepleri sekiz ana grup altında toplamıştır. Buna göre bu fırkalar; Mu'tezile, Şia, Hâricîler, Mürcie, Neccâriyye, Cebriyye, Müşebbihe ve Nâciyye olarak sıralanmaktadır.

### **3.3.2. Ehl-i Sünnet Dışındaki Kelami Ekol ve Fırkalar**

Fatma Âliye Hanım, söz konusu mezhepler içerisinde yalnızca Fırka-i Nâciyye'yi istisna tutmakta, bunun dışındaki grupları ise kendi ifadesiyle “cehennem ehli olan sapık fırkalar” şeklinde nitelendirmektedir (Fatma Aliye, 2006: 113). Bu değerlendirmeden

hareketle, yazarın bu şekilde tanımladığı fırkalar arasında Mu‘tezile hakkındaki görüşlerine değinmek yerinde olacaktır.

### 3.3.2.1. Mûtezile

Mu‘tezile, Fatma Âliye’ye göre Hasan Basrî’nin talebelerinden Vâsıl b. Atâ tarafından ortaya konulan bir mezheptir. “Mu‘tezile” adının verilmesi ise, Hasan Basrî’nin meclisinde yaşanan bir olayla ilişkilendirilmektedir. Rivayete göre bir kişi gelerek Hasan Basrî’ye, Haricîlerin büyük günah işleyenleri tekfir ettiğini, Mürcie’nin ise iman ve günah ilişkisini farklı bir şekilde değerlendirdiğini belirterek bu konuda nasıl inanılması gerektiğini sorar. Hasan Basrî cevap vermek üzereyken Vâsıl b. Atâ söz alarak, büyük günah işleyen kimsenin ne mutlak mümin ne de mutlak kâfir olarak değerlendirilemeyeceğini ifade eder ve bu kişinin “el-menzile beyne’l-menziletayn” yani iki makam arasında bir konumda olduğunu savunur. Ardından meclisten ayrılarak bu görüşü çevresine anlatmaya başlar. Böylece Mu‘tezile mezhebinin bu düşünsel ayrışma üzerinden ortaya çıktığı aktarılmaktadır (Fatma Âliye, 2006: 113). Yazar, Mu‘tezile mezhebine bu ismin verilme gerekçelerini ayrıntılı biçimde tartışmak yerine, literatürde yaygın olarak kabul edilen açıklamayı aktarmakla yetinmiş ve aynı bağlam içerisinde mezhebin ortaya çıkış sürecine de kısaca değinmiştir. Fatma Âliye’ye göre Vâsıl b. Atâ döneminde Mu‘tezile’ye ait ilke ve kurallar henüz tam anlamıyla şekillenmiş değildir. Bu düşünce sisteminin esaslarını belirleyip onu sistemli bir yapıya kavuşturan kişinin ise Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf olduğu ifade edilmektedir (Fatma Âliye, 2006:115). Mu‘tezile’nin altıncı tabakasında yer alan Allâf, yazarın da ifade ettiği üzere mezhebi tam anlamıyla aklî ve itikadî bir sistem haline getiren isim olarak kabul edilmektedir (Gölcük, 2000: 69). Yazara göre Mu‘tezile, kendi görüşlerini aklî delillerle temellendirebilmek amacıyla felsefî yöntemi kelâmî esaslarla birleştirerek karma bir düşünce sistemi oluşturmuştur (Fatma Aliye, 2006:120). Mu‘tezile’ye göre Cenâb-ı Hak, kullara kudret ve irade vermiş ve onların ihtiyarî fiillerini kendi seçimlerine bırakmıştır. Bu anlayışta insan, fiillerinde bağımsız bir fail konumundadır. Bununla birlikte Allah Teâlâ’nın dilemesi durumunda, kulun irade ve kudretine bağlı olarak fiiller üzerinde etkisinin bulunduğu da kabul edilmektedir (Fatma Aliye, 2006: 144).

Yazar, burada günah ve kötülüklerin yaratılışını Allah’a nispet etmekten kaçınan yaklaşımın aşırı bir tutuma dönüştüğünü ifade etmektedir. Ona göre bu anlayış, insanı ilahî yaratma sıfatında Allah’a ortak kabul etme sonucuna götürerek tevhid ilkesine aykırı bir kanaatin ortaya çıkmasına yol açmıştır (Fatma Aliye, 2006: 140). Mu‘tezile’ye göre kıdem Allah’ın en temel sıfatlarından biridir ve bu sifata herhangi bir varlığın ya da nitelik

eklenmesi mümkün değildir. Bu anlayış doğrultusunda Allah'a sonradan eklenen ezeli sıfatlar reddedilmiştir. Ayrıca Allah'ın kelâmının sonradan yaratıldığı, ahirette görülmesinin mümkün olmadığı, iyilik ve kötülüğün aklen bilinebileceği ve tövbenin kabulünün yanı sıra büyük günah işleyenlerin cezalandırılmasının zorunlu olduğu gibi görüşler de Mu'tezile'ye nispet edilmektedir (Fatma Aliye, 2006:110). Yazar, bu değerlendirmelerinin ardından Mu'tezile'nin kendi içinde yirmi farklı fırkaya ayrıldığını belirterek konuyu detaylandırır. Fatma Âliye Hanım'a göre Vâsıl b. Atâ'nın görüşlerini benimseyenler "Vâsiliyye" olarak adlandırılan fırkayı oluşturmuştur. Vâsiliyye, felsefi eserleri inceleyerek filozofların düşünce çizgisini takip etmiş ve bu doğrultuda ilâhî sıfatları, Allah'ın yalnızca "Âlim" ve "Kâdir" oluşuna indirgemıştır. Bunun yanında insan fiillerini kula nispet etmiş, kötülük ve günahın Allah'a isnat edilmesini ise mümkün görmemiştir. Ayrıca "el-menzile beyne'l-menzileteyn" anlayışını da savunarak bu görüşü temellendirmişlerdir. Cübbâiyye'ye göre büyük günah işleyen kimse ne mü'min ne de kâfir olarak kabul edilir. Ancak kişi tövbe etmeden ölürse ebedî olarak cehennemde kalacağı görüşü benimsenir. Ayrıca Allah'ın, bir cisimde yarattığı kelâm vasıtasıyla "mütekellim" olduğu ifade edilir. Bununla birlikte evliyâların gösterdiği kerametler de Cübbâiyye tarafından kabul edilmemektedir. Ebû Hâşim, Mu'tezile imamı arasında yer almaktadır. O, var olan (mevcûd) ile yokluk (ma'dûm) arasında bir ara durum olarak "hâl" kavramını ilk kez ortaya koyan ve temellendiren kişi olarak kabul edilmektedir (Fatma Aliye, 2006: 110). Ebû Huzeyl el-Allâf'a nispet edilen "Huzeyliyye" fırkası, ilâhî takdirin sonsuzluğunu kabul etmekte; buna bağlı olarak cennet ve cehennem ehlinin hareketlerinin sona ereceğini ve nihayetinde sürekli bir sükûnet hâlinin ortaya çıkacağını ileri sürmektedir. Fatma Âliye Hanım, Nazzâmiyye fırkasının imamı İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm için "Kaderiyye'nin şeytanlarından biri" ifadesini kullanmaktadır. Nazzâmiyye'nin, Cenâb-ı Hakk'ın dünyada kullarına yönelik fiilleri ve ahirette mükâfat ile azabın artırılıp azaltılması meselesi konusunda farklı görüşler benimsediği ve bu hususta ihtilafa düştüğü belirtilmektedir (Fatma Aliye, 2006:111). Yazara göre bazı Mu'tezilî fırkalar, kâfir ve müşriklerin cennet ya da cehenneme girmeyeceğini, bunun yerine hayvanlar gibi yok olup toprağa karışacaklarını ileri sürmüştür. Ayrıca kimi grupların ise tenâsüh inancına benzer görüşlere yönelerek küfre götüren düşünceleri benimsedikleri ifade edilmektedir. Yazar bu fırkaların isimlerini açıkça zikretmemiştir. Mu'tezile içerisinde bu tür görüşleri benimseyen gruplar Harputî'de yalnızca Habitiyye olarak yer alırken, Bağdâdî'de Habitiyye'ye ek olarak Himâriyye adıyla da anılmaktadır. Yazarx Ehl-i Sünnet fırkaları arasındaki tartışmaların büyük bir kısmı Mu'tezile ile gerçekleştiğini ifade eder. Bunun temel sebebi olarak, söz konusu grubun görüşlerinin

şeriat ve akıl ölçülerine aykırı görülmesi ve bu nedenle mezhebin batıl kabul edilmesi gösterilmektedir. Ehl-i Sünnet'in Mu'tezile ile yoğun tartışmalar yürütmesinin doğal olduğu ifade edilmekte; ayrıca İmam Eş'arî'nin başlangıçta Mu'tezilî olup daha sonra bu görüşten ayrılarak onlara karşı mücadele eden bir çizgi geliştirmesi de bu durumun önemli bir örneği olarak sunulmaktadır. Fatma Âliye'ye göre bazı Mu'tezile fırkalarının görüşleri makuliyetten uzak ve aşırı nitelikte değerlendirilse de mezhep içerisinde önde gelen âlimler bulunmakta ve bu isimler güçlü aklî deliller ortaya koyabilmektedir. Bu yönüyle yazar, Mu'tezile'nin tümüyle tek bir çizgide ele alınamayacağını da kabul etmektedir. Öte yandan, Mu'tezile'nin ileri sürdüğü delillerin Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat âlimleri tarafından çeşitli argümanlarla reddedildiği belirtilmektedir. Buna göre övgü ve yergi, sevap ve günah gibi hususlar bağımsız bir yaratma anlayışıyla açıklanamaz; kulun fiillerinde "kesb" anlayışı yeterlidir. İhtiyarî fiiller kula ait olmakla birlikte, bu fiillerin insana nispet edilmesi onların yaratılmış olduğu anlamına gelmemektedir (Fatma Aliye, 2006:138).

### 3.3.2.2. Şia

Şîa, kaynaklarda farklı adlandırma ve tasniflerle ele alınan geniş bir mezhepler grubunu ifade etmektedir. Fatma Âliye, Şîi fırkaların yirmi iki alt gruba ayrıldığını belirtmekte; ayrıca erken dönem Şîiliğin temel yapısını Gulat, Zeydiyye ve İmâmiyye olmak üzere üç ana çizgiye dayandırmaktadır. Gulat grubu ise kendi içinde daha küçük fırkalara bölünmektedir. Yazar bu grupları, mensup oldukları şahıslarla ilişkilendirerek Sebeiyye, Kâmiliyye, Beyâniyye, Cenâhiyye, Hattâbiyye, Gurâbiyye, Mufavvıza ve benzeri çeşitli fırkalar şeklinde sıralamaktadır. Yazar, İsmâiliyye fırkasının farklı isimlerle anıldığını ve bu adlandırmaların çeşitli gerekçelere dayandığını belirtmektedir. Buna göre "Bâtıniyye" isminin, Kur'an'ın zahirî anlamını bırakıp bâtinî yorumlara yönelmelerinden kaynaklandığı ifade edilir. "Karamita" adlandırması, bu mezhebe yönelik davet faaliyetlerini Karmat adlı bir şahsın yürütmesiyle ilişkilendirilir. Azerbaycan'da ortaya çıkan bir grubun Bâbek-i Hurrâmî'ye tabi olarak isyan etmesi sebebiyle "Bâbekiyye", Bâbek döneminde kırmızı renkli giysiler giymeleri nedeniyle ise "Muhammere" olarak adlandırıldıkları aktarılır. Ayrıca "Seb'iyye" isminin, peygamberlik silsilesini yedi kişiyle sınırlandıran ve yedinci imam olarak Mehdî'yi kabul eden inançtan kaynaklandığı belirtilir (Fatma Âliye, 2006: 111).

### 3.3.2.3. Havâric

Fatma Âliye, Şîa'ya dair bu bilgileri aktarırken onların inanç esaslarına ayrıntılı biçimde girmemekte ve ardından Hâricîler hakkındaki değerlendirmelerine geçmektedir. Hâricîler, Fatma Âliye'ye göre kendi içinde birçok fırkaya ayrılan bir yapıya sahiptir. Tahkim grubu, Sıffin Savaşı'nın ardından hakemlerin görevlendirilmesi ve verdikleri kararlar sebebiyle Hz. Ali'ye karşı çıkan yaklaşık on iki bin kişiden oluşmaktadır. Bu grup, birçok sahabeyi ve büyük günah işleyen kimseleri tekfir etmiştir. Ezârîka fırkası ise tahkim olayını gerekçe göstererek Hz. Ali aleyhinde sert tutum sergilemiş, ayrıca pek çok sahabeyi ve büyük günah sahiplerini küfürle itham etmiştir. Bunun yanında zina edenin recm edilmesini kabul etmeyen görüşleri sürmüştür. Sufriyye fırkası ise bu noktada Ezârîka'ya muhalefet ederek recm hükmünün geçerliliğini savunmuştur (Fatma Âliye, 2006:112). Fatma Âliye, Abdullah b. İbâd'a nispet edilen İbâdiyye fırkasının bazı görüşlerine de yer vermektedir. Buna göre İbâdiyye, kible ehlinde olup kendilerine muhalif olanları kâfir kabul etmekle birlikte müşrik saymamaktadır. Onlara göre bu grupların yaşadığı bölgeler İslam diyarı olmakla birlikte askerî kampları İslam toprakları kapsamında değerlendirilmemektedir. Büyük günah işleyen kimse ise muvahhid kabul edilmekle birlikte mümin sayılmamakta; zira amelin imanın bir parçası olduğu düşüncesi benimsenmektedir. Bu nedenle büyük günah işleyen kişinin Allah'ın nimetlerine karşı nankörlük ettiği ifade edilmektedir. Ayrıca kâfir olanların tamamen millet dışı bir konumda olduğu görüşü de aktarılmaktadır. Yazar, İbâdiyye'nin Hz. Ali ve birçok sahabe hakkında da olumsuz değerlendirmelerde bulunduğunu belirtmekte; bu fırkanın kendi içinde dört gruba ayrıldığını ve bu gruplardan Yezîdiyye'nin ise büyük ve küçük günahın her ikisini de şirk olarak değerlendirdiğini ifade etmektedir (Fatma Âliye, 2006:112).

### 3.3.2.4. Mürcie

Mürcie fırkası hakkında yazar tarafından verilen bilgilere göre, bu grup ameli ikinci plana bırakarak imanın varlığı durumunda günahların kişiye zarar vermeyeceğini savunmaktadır. Mürcie'nin beş farklı kola ayrıldığı belirtilmektedir. Bu kollardan bazıları, insan fiilleri konusunda Kaderiyye ile benzer görüşler benimsemiş; bazıları ise imanı, Allah'ı bilmek ve O'na kalben sevgi ve teslimiyet göstermek olarak tanımlamıştır. Bu anlayışa göre bu özelliklere sahip olan herkes mümin kabul edilmekte, ibadetlerin terk edilmesi veya günah işlenmesi ise imana zarar vermemektedir. Ayrıca İblis'in Allah'ı bildiği hâlde kibri sebebiyle kâfir olduğu örneği verilmiştir. Bazı grupların ise Allah'a cisim isnat ettikleri de aktarılmaktadır (Fatma Aliye, 2006: 113).

Fatma Âliye'ye göre Neccâriyye, kendi içinde üç fırkaya ayrılmıştır. Bu grupların, kulların fiilleri meselesinde Ehl-i Sünnet'e; vücûdî sıfatların inkârı, kelâmın mahlûk oluşu ve Allah'ın kıyamet gününde müminler tarafından görülemeyeceği gibi konularda ise Mu'tezile'ye yakın görüşler benimsedikleri ifade edilmektedir.

### 3.3.2.5. Neccâriyye

Neccâriyye, Eş'âri'lere benzer şekilde ılımlı bir cebir anlayışını benimseyerek, insanın fiillerinde doğrudan bir etkisi bulunmamakla birlikte "kesb" (kazanım) kavramını kabul etmişlerdir. Yazar, bu ılımlı cebir anlayışına sahip grubu tanıttıktan sonra, tamamen cebirci bir yaklaşımı benimseyen Cebriyye fırkasına geçiş yaparak onların görüşlerine yer vermektedir (Fatma Aliye, 2006: 113).

### 3.3.2.6. Cebriyye

Fatma Âliye Hanım, Cebriyye fırkasının Cehm bin Safvân et-Tirmizî'nin taraftarları olduğunu belirtir. Bu fırka, mutlak cebir anlayışını benimseyerek kulun fiillerinde hiçbir kudret ve irade sahibi olmadığını savunur. Bu görüşe göre insan, tüm davranışlarında iradesiz ve zorunluluk altında hareket eden cansız varlıklar gibidir. Ayrıca Cebriyye'ye göre cennet ve cehennem ehlinin yerlerini aldıktan sonra cennet ve cehennem ortadan kalkacak, yalnızca Allah'ın varlığı baki kalacaktır. Müminlerin ahirette Allah'ı göremeyeceği ve kelâmın mahlûk olduğu da bu fırkanın kabul ettiği görüşler arasındadır.

Yazar, Cebriyye'nin bazı kaynaklarda iki kola ayrıldığını da ifade edildiğini, bunların Mütevassıt ve Mahda (ya da Hâlis ve Mütevassıt) şeklinde adlandırıldığını belirtir. Mahda (Hâlis) kolu, Cehm bin Safvân'a bağlı olup insana hiçbir irade ve seçim hakkı tanımayan en katı cebir anlayışını temsil ederken; Mütevassıt kolu ise kulda bir kudret bulunduğunu kabul etmekle birlikte bu kudretin fiiller üzerinde herhangi bir etkisinin olmadığını savunur. Fatma Âliye Hanım ise bu anlayışı eleştirerek, insanın tümüyle iradesiz kabul edilmesinin onu cansız varlıklar seviyesine indireceğini, böyle bir durumda ilahî teklifin anlamsız hale geleceğini ve buna bağlı olarak övgü, yergi, sevap ve ceza kavramlarının da geçerliliğini yitireceğini ifade etmektedir (Fatma Aliye, 2006: 140).

### 3.3.2.7. Müşebbihe

Fatma Âliye Hanım'a göre Müşebbihe, Allah'ı yaratılmış varlıklara benzetme ve O'nu bu varlıklar gibi tasvir etme anlayışını benimseyen bir fırkadır. Bu grup kendi içinde

farklı görüşlere ayrılmış olup, bazı kolları Allah'ın cisim olduğu, hareket ettiği, bir yerden bir yere intikal edebildiği ve mahlûkata hulûl ettiği gibi düşünceleri kabul etmiştir. Gulat-ı Şia içinde yer alan bazı Müşebbihe grupları ise tecsim inancına yönelerek Allah'ın cisimlerle ilişkili olduğu fikrini benimserler. Haşviyye olarak anılan Müşebbihe ise Allah'ın cisim olduğunu, ancak diğer cisimler gibi olmadığını savunur. Ebû Abdullah bin Muhammed bin Kerrâm'a nispet edilen ve "Mütekellimîn" diye anılan bazı gruplar da arşın üzerinde bulunma gibi görüşleri nedeniyle bu kapsamda değerlendirilmiştir. Yazar, Müşebbihe'nin tek bir düşünce yapısına sahip olmadığını, farklı alt yorumlara ayrıldığını vurgular. Hatta bazı kaynaklarda Mücessime'nin ayrı bir mezhep olarak ele alındığı da belirtilir. Fatma Âliye'nin ise Müşebbihe ile Mücessime'yi aynı başlık altında değerlendirmesinin, İslami fırkaları sekiz ana grupta toplama tasnifinden, teşbih ve tecsim konularının birbirine yakınlığından veya yararlandığı kaynakların sınıflandırmasından kaynaklanmış olabileceği ifade edilmektedir. Sonuç olarak Fatma Âliye, bu fırkaları sapkın gruplar arasında değerlendirirken, kurtuluşa eren tek fırkanın Peygamber ve sahabenin yolunu takip eden Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat olduğunu, bu yolun bid'at ve sapkın görüşlerden uzak bulunduğunu belirtmektedir (Fatma Aliye, 2006: 113).

### 3.3.2.8. Ehl-i Sünnet

Fatma Âliye Hanım, Ashab-ı kiram, selef ve Ehl-i Sünnet çizgisini aynı istikamette değerlendirmektedir. Ona göre Ehl-i Sünnet'in temel inanç esasları şu şekilde özetlenebilir: Âlem sonradan yaratılmıştır (hâdistir), buna karşılık Allah Teâlâ vardır ve O'ndan başka yaratıcı yoktur. Allah ezeli ve kadîmdir; ilim, kudret ve diğer celâl sıfatlarıyla muttasıftır. O'nun eşi ve benzeri bulunmaz, herhangi bir varlığa hulûl etmez; sonradan meydana gelen şeyler O'nun zatıyla kaim olamaz. Allah mekândan ve cihetten münezzehtir; hareket, intikal, cehalet, yalan ve her türlü eksiklikten uzaktır. Bununla birlikte, ahirette müminler tarafından görülmesi haktır. O'nun iradesi dışında hiçbir şey gerçekleşmez; dilediği olur, dilemediği olmaz. Allah mutlak anlamda zengindir (ganîdir) ve hiçbir şeye muhtaç değildir; O'na herhangi bir zorunluluk yüklenemez. Sevap ve ceza hususunda ise, kullarına nimet vermesi ilahî lütuf ve inayetiyle, azap etmesi ise adaletiyledir. Allah'ın fiillerinde herhangi bir amaç zorunluluğu (gaye) bulunmaz ve O'ndan başka hüküm koyucu yoktur. O'nun fiilleri zulüm ve haksızlıkla nitelendirilemez. Allah bölünmez, sınırlı değildir; O'nun için herhangi bir hudut ve son düşünülemez. Yarattıklarını dilediği gibi artırır veya eksiltir. Ahiret hayatında bedensel diriliş (cismanî mead) haktır; hesap, mizan, sırat ve ceza da gerçektir. Cennet ve cehennem şu anda yaratılmış olup ebedîdir; cennet ehli cennette, cehennem ehli cehennemde sürekli kalır.

Müminlerin bağışlanması mümkündür, şefaathaktır ve kible ehli tekfir edilmez. Fatma Âliye'ye göre Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın temel inanç çerçevesi bu esaslardan oluşmaktadır (Fatma Aliye, 2006: 114). Selef âlimleri, İmam Şâfiî ve diğer bazı fakihler kelâm ilmiyle meşgul olmayı uygun görmemiş, bu alanı genel olarak reddetmiştir. Özellikle Mu'tezile'nin kendi görüşlerini temellendirmek amacıyla kelâmî meseleleri felsefî yöntemlerle birleştirmesi, Ehl-i Sünnet mütekellimlerini bu yaklaşıma karşı benzer tartışma yöntemleri geliştirmeye yöneltmiştir. Bu durum, fakihlerin mütekellimlere karşı mesafeli bir tutum benimsemelerine ve zamanla onlardan uzaklaşmalarına yol açmıştır. Benzer şekilde muhaddislerin de çoğunlukla kelâmcılara ihtiyatlı bir tavır sergiledikleri görülmektedir. Bu çerçevede, Ehl-i Sünnet mütekellimleri, Mu'tezile'ye karşı etkili bir şekilde cevap verebilmek amacıyla onların kullandığı felsefî ve mantıkî yöntemlerden yararlanmak durumunda kalmıştır. Başlangıçta fakihler, bu tür hikemî tartışmalara mesafeli durmuş ve onları genellikle reddetmiştir. Ancak zamanla hak mezhebi savunma ihtiyacı, bazı felsefî ve hikemî ilimlerin öğrenilmesini gerekli hâle getirmiş; bu süreçte mantık ilmi de giderek zorunlu bir disiplin olarak kabul edilmiştir. Buna paralel olarak mütekellimler, hem kendi aralarında aklî ve naklî delillerle tartışmalar yürütmüş hem de filozoflarla fikri mücadelelere girişmiştir. Bu gelişmeler, sonraki dönem kelâm eserlerinde hikemî meselelerin daha belirgin hâle gelmesine zemin hazırlamıştır. Nitekim Ehl-i Sünnet kelâmcılarının delillerinde cedel yönteminin ağırlık kazandığı görülmektedir. Bu süreçten hareketle, felsefî düşüncenin İslam düşünce dünyasında zamanla kendine yer bulduğu ifade edilmektedir (Fatma Aliye, 2006: 120-121). Yazara göre daha sonraki dönemlerde, hak mezhebi destekleme amacıyla Ebu İshak el-İsferâyîni, Ebu İshak eş-Şîrâzî ve İmâmü'l-Haremeyn gibi önemli Şâfiî âlimlerin kelâm ilmine ilgi göstermesiyle birlikte, fakihler ile mütekellimler arasındaki karşıtlık ve uzaklık giderek ortadan kalkmıştır (Fatma Aliye, 2006: 124). Burada, yazarın ifadelerinden hareketle felsefenin İslam dünyasında kabul görmesinin kolay olmadığı anlaşılmaktadır. Felsefenin İslam düşünce çevrelerinde yer edinmesi, büyük ölçüde Ehl-i Sünnet kelâmcılarının onu kullanmaya başlamasıyla mümkün olmuştur. Ehl-i Sünnet'in felsefeye yönelmesi ise özellikle Mu'tezile'ye karşı etkili cevaplar verebilme ihtiyacından doğmuştur. Mu'tezile aracılığıyla İslam dünyasına giren ancak başlangıçta geniş kabul görmeyen felsefe, Ehl-i Sünnet kelâmcılarının da onu delil ve tartışma yöntemi olarak kullanmalarıyla birlikte daha sağlam bir düşünsel zemin kazanmış ve böylece İslam düşünce dünyasındaki konumunu giderek güçlendirmiştir. Yazar ehl-i sünnet mezheplerini şu şekilde ele alır:

a) *Eş'ariyye*

Fatma Âliye, Eş'ariyye mezhebinin ortaya çıkışını, kurucu imam Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin Mu'tezile âlimlerinden Ebû Ali el-Cübbâî'nin öğrencisi olması üzerinden açıklar. Ona göre Eş'arî, başlangıçta Mu'tezile çizgisinde yer almış, ancak daha sonra bu görüşlerden ayrılarak Ehl-i Sünnet'i benimsemiştir. Bu ayrılığın temelinde ise aralarında geçen meşhur “üç kardeş” meselesi bulunmaktadır. Söz konusu rivayete göre Eş'arî, Cübbâî'ye üç kardeşin ahiretteki durumunu sorar: Biri hayatını ibadetle geçirmiş, diğeri günah işlemiş, üçüncüsü ise çocuk yaşta ölmüştür. Cübbâî, birincinin cenneti hak ettiğini, ikincinin cezalandırılacağını, üçüncüsünün ise ne mükâfat ne de ceza alacağını söyler. Bunun üzerine Eş'arî, farklı ihtimaller üzerinden sorular yönelterek Mu'tezile'nin bu yaklaşımındaki eksiklikleri ortaya koyar. Bu tartışma sonucunda Cübbâî'nin cevaplarının yetersiz kaldığı düşüncesiyle Eş'arî'nin onun görüşlerini terk ettiği ve Ehl-i Sünnet çizgisine yönelerek Eş'ariyye mezhebinin temelini attığı ifade edilmektedir (Fatma Aliye, 2006: 116). Fatma Âliye'ye göre İmam Eş'arî, ılımlı bir cebir anlayışını benimsemektedir (Fatma Aliye, 2006: 116). Cüz'î irade konusunda ise Eş'arî, insanın iradesini dışsal bir varlık olarak kabul eder ve bunun Allah tarafından yaratıldığını savunur. “Kesb” anlayışına göre kulun fiili kazanması, takdir edilen fiilin kulun kudret ve iradesine uygun şekilde gerçekleşmesiyle ortaya çıkar; bu uygunluk ise Allah'ın fiili yaratmasına bir vesile niteliğindedir. Bu yaklaşıma göre Allah, kulda kudret ve iradeyi yaratır ve herhangi bir engel bulunmadığı durumda fiili de yaratır. Dolayısıyla kulun kudret ve iradesinin fiilin meydana gelmesinde yaratıcı bir etkisi yoktur; kul yalnızca fiilin gerçekleştiği bir mahal konumundadır. Bu nedenle insan, ihtiyarî fiillerinde seçim sahibi görünse de aslında bu seçimde zorunluluk altındadır; yani “muhtar gibi görünen mecbur” bir konumdadır. Bu çerçevede Eş'arî'nin yaklaşımı Cebriyye'den tamamen ayrılmaya da “kesb” kavramı nedeniyle farklı bir çizgi oluşturduğu ifade edilir. Ancak bazı eleştirilerde, “kesb”in gerçek bir anlam taşımadığı ve etkisiz kudret fikrinin cebir anlayışından temelde farklı olmadığı belirtilerek, Eş'arî mezhebinin sonuç itibarıyla cebre yaklaştığı ileri sürülmüştür. Ayrıca teklif (sorumluluk) ilkesinin bu anlayışta anlamını yitirdiği yönünde itirazlar da dile getirilmiştir. Fatma Âliye, Eş'ariyye imamlarının bu konudaki açıklamalarını yeterince tutarlı bulmadığını ve ifadelerinin farklı yorumlara açık olduğunu ifade etmektedir (Fatma Aliye, 2006: 141). İmâmü'l-Haremeyn'e göre kulun kudreti, iradesine bağlı olarak takdir edilen fiillerde Allah'ın izni ve yaratması çerçevesinde etkili olmaktadır. Ancak bu etki, mutlak ve bağımsız bir etki değildir; zira Allah irade etmediği sürece kulun kudretinin herhangi bir sonuç doğurması mümkün değildir. Bu nedenle fiiller, esas itibarıyla ilahî irade ve takdire bağlı olarak

gerçekleşmektedir. Yazara göre Eş'arî mezhebinin ayrıntılı biçimde ele alınmasının nedeni, İmam Eş'arî'nin dönemin sapkın olarak değerlendirilen mezhepleriyle yoğun tartışmalara girmesi ve bu görüşlerle sürekli bir polemik içinde bulunmasıdır (Fatma Aliye, 2006: 149-150). Yazar, Mu'tezile'nin geniş bir etki alanına sahip olduğu ve farklı bölgelerde yaygınlık kazandığı bir dönemde, İmam Eş'arî'nin ortaya çıkarak bu akıma karşı fikrî mücadele yürüttüğünü ve nihayetinde onlara üstün geldiğini de ifade etmektedir (Fatma Aliye, 2006: 117).

*b) Mâturidîyye*

Fatma Âliye Hanım'a göre Mâturidîyye mezhebinin kurucusu İmam Ebû Mansûr el-Mâturidî'dir ve yazar, itikadî meselelerde bu mezhebe daha yakın durmaktadır. Mâturidî anlayışa göre cüz'î irade, kulun sahip olduğu kudretin fiil ve terk arasında tercih yapabilme yönüdür. Allah Teâlâ kulda bir kudret yaratmış, bu kudreti fiil ile terk arasında kullanma imkânını insana vermiştir. Kul, bu iki seçenekten birini tercih ederek söz konusu kudreti fiile yönlendirir; cüz'î irade de bu tercih ve yönlendirme sürecini ifade eder. Bu anlayışa göre Allah, kul iradesini kullanmadıkça onun ihtiyarî fiillerini yaratmamak şeklinde ilahî âdetini sürdürmektedir. Böylece insanın cüz'î iradesi, fiillerin gerçekleşmesinde bir vesile ve sebep konumundadır. Ancak fiillerin gerçek yaratıcısı yalnızca Allah'tır. Bununla birlikte cüz'î iradenin mahiyeti hakkında "mevcut mu, yoksa ma'dum mu?" sorusu etrafında tartışmalar bulunduğu; eğer mevcut kabul edilirse yaratılmış olması gerektiği ve bu durumda Eş'arî görüşüne yaklaşılabileceği, eğer kul tarafından yaratıldığı düşünülürse de fiiller üzerindeki etkisinin tartışmalı hâle geleceği yönünde itirazlar dile getirilmiştir. Bu sebeple yazar, Mâturidîyye imamlarının bazı görüşlerinin farklı yorumlara açık ve yer yer karışık görüldüğünü ifade etmektedir. Öte yandan Fatma Âliye, İmam Mâturidî'nin sapkın fırkalardan uzak durması sebebiyle kelâmî tartışmalara İmam Eş'arî kadar yoğun şekilde girmediğini, daha çok selef âlimlerinin eserleriyle yetindiğini belirtir. Bu nedenle Mâturidîyye kaynaklarında bazı kelâmî meselelerde yeterli delillendirme bulunmadığı yönünde değerlendirmeler de yapmaktadır (Fatma Aliye, 2006: 150). Bu sebeple, mezhebin görüşlerini ayrıntılı biçimde açıklama gereği duymamıştır. Fakat ilerleyen dönemlerde bid'atlerin yaygınlaşmasıyla birlikte Mâturidî âlimler de kelâmî tartışmalara katılmış, her bir meseleyi hem aklî hem de naklî delillerle ispat etmeye çalışmışlardır.

c) *Tahkik Mezhebi*

Fatma Âliye Hanım'a göre bazı Ehl-i Sünnet âlimleri cüz'î irade konusunda ayrı bir yaklaşımı benimseyerek bunu "Tahkik mezhebi" olarak adlandırmışlardır. Yazar, bu görüşün özellikle İmâmü'l-Haremeyn'in düşünceleriyle büyük ölçüde örtüştüğünü ifade etmektedir. Tahkik mezhebine göre insan ne tamamen özgür ne de tamamen zorunlu bir varlıktır. Allah Teâlâ kulda bir güç yaratmış, bu güç sayesinde teklif (sorumluluk) geçerlilik kazanmıştır. Kul, bu kudret aracılığıyla ihtiyarî fiillerini "kesb" yoluyla kazanır; fiillerin yaratılması ise Allah'a aittir. Buna göre kulun kudreti fiiller üzerinde belirli bir etkiye sahip olsa da bu etki Mu'tezile'nin ileri sürdüğü gibi bağımsız ve doğrudan bir etki değildir; yalnızca Allah'ın iradesi ve yaratmasıyla gerçekleşen âdî bir sebeplilik çerçevesindedir. Bu anlayışa göre Allah, dilediğini vasıtasız yaratabildiği gibi, bazı varlıkları da sebepler aracılığıyla meydana getirir. Nasıl ki yemek doyma, su içme ise susuzluğu giderme için bir sebepse, kulun kudreti de fiillerin gerçekleşmesinde böyle bir sebep konumundadır. Ancak bu kudretin kendisi de Allah tarafından yaratıldığı için gerçek yaratıcı yalnızca Allah'tır. Fatma Âliye, bu görüşün hem insan fiillerini kuldan kaynaklandığını ifade eden ayetlerle hem de fiillerin Allah tarafından yaratıldığını bildiren ayetlerle uyumlu olduğunu ve bu yönüyle dengeli bir yaklaşım sunduğunu belirtmektedir (Fatma Aliye, 2006: 148). Yazar, bu mezhebin görüşünü hem fiillerin kullara nispet edildiğini bildiren ayetler hem de fiillerin Allah tarafından yaratıldığını ifade eden ayetler açısından uyumlu ve tutarlı bulmaktadır. Fatma Âliye Hanım'a göre fırkalar arasındaki en temel ihtilafın kader ve cüz'î irade meselesi olduğu görülmektedir. Yazar, bu konuyu açıklarken önce genel bir ilkeyi ortaya koyar: Bütün varlıkların yaratıcısı Allah'tır; canlılar, onlara ait nitelikler ve tabii olaylar (uyku-uyanıklık, hastalık-sağlık, büyüme, sindirim, suya batma gibi) tamamen ilahî yaratmaya bağlıdır ve bu hususta ihtilaf bulunmamaktadır. Buna karşılık tartışma, insanın iradeli fiilleri üzerinde yoğunlaşmaktadır. İhtiyarî fiiller; kalkmak, oturmak, yazı yazmak, yüzmek, ibadet etmek gibi bilinçli tercih ve kast ile ortaya çıkan eylemler olarak tanımlanır. Örneğin yazı yazma eyleminde kişi, yazıp yazmama arasında bir tercihte bulunur; çeşitli sebepler etkili olsa da nihai karar, kişinin bilinçli yönelimiyle gerçekleşir. Bu bilinçli yönelim "cüz'î ihtiyar" ya da "cüz'î irade" olarak adlandırılır. İhtiyar ile irade arasındaki fark ise şöyle açıklanır: İhtiyarda iki seçenek zihinde birlikte düşünülürken, iradede yalnızca tercih edilen seçenek üzerinde yoğunlaşılır. Allah Teâlâ insanda, fiil ve terk arasında eşit yönelime sahip bir kudret yaratmıştır. Bu kudretin iki seçenekten birine yönlendirilmesi cüz'î irade olarak kabul edilir. Bu yönelişin ardından meydana gelen fiiller ise ihtiyarî fiilleri oluşturur. Ancak bu fiillerin yaratıcı failinin kim olduğu hususunda mezhepler arasında görüş

ayrılıkları vardır. Selef-i sâlihîne göre konu “ne cebir ne de tam serbestliktir; ikisi arasında bir durum” şeklinde ifade edilmiştir. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in genel yaklaşımı da bu doğrultudadır ve yazar, nasların zahirinin de bu orta yolu desteklediğini belirtmektedir (Fatma Aliye, 2006: 137-138). Bu açıdan bakıldığında, tarafların taassuptan ve haksız değerlendirmelerden uzak durarak yaptıkları araştırmaların birbirini bid'at veya sapkınlıkla nitelemeyi gerektirmediği anlaşılmaktadır. Fatma Âliye Hanım, her iki mezhebi de Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat dairesi içinde değerlendirmekle birlikte, şu ifadeleriyle Mâturidî mezhebine daha yakın bir duruş sergilediğini ortaya koymaktadır: “İndimizde Mâturidî mezhebi sahihliğe, rey ve akla en yakın mezheptir” (Fatma Aliye, 2006: 138). Buraya kadar Fatma Âliye Hanım'ın kelâmî düşünceleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Sonuç olarak, yazarın kelâma ilişkin yaklaşımının Hz. Peygamber'in “ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır” hadisi çerçevesinde şekillendiği söylenebilir. Bu hadis temel alınarak İslam düşünce geleneğinde ortaya çıkan fırkalar tasnif edilmiş; bir grup “kurtuluşa eren fırka” olarak değerlendirilirken, diğerleri cehennem ehli olarak sınıflandırılmıştır.

## SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Bu çalışma, Fatma Aliye'nin eserleri üzerinden din, modernleşme ve dinde yenilenme kavramlarının kesişim noktalarını analiz ederek, onun düşüncesinin 19. yüzyıl Osmanlı entelektüel bağlamındaki yerini yeniden değerlendirmeyi amaçlamıştır. Elde edilen bulgular, Fatma Aliye'nin modernleşme olgusunu indirgemeci bir karşıtlık üzerinden değil, dinî referanslarla yeniden anlamlandırılan bir uzlaşma zemini içerisinde ele aldığını göstermektedir. Bu bağlamda yazar, modernleşmeyi epistemolojik ve kültürel bir kopuş olarak değil, İslam'ın kurucu ilkeleriyle telif edilebilir bir dönüşüm süreci olarak kavramsallaştırmaktadır.

Söz konusu eserler, edebi değerlerinin ötesinde, dinî paradigmanın toplumsal evrimle senkronize edilebileceğini belgeleyen sosyo-kültürel kaynaklar olarak okunmalıdır. Fatma Aliye'nin düşünce dünyasında temel hedef, İslam'ın öz değerlerinden kopmadan toplumsal ilerlemenin mümkün olduğunu göstermek olmuştur. Kadının eğitimi, çalışması, düşünsel üretimi ve toplumsal alandaki varlığı onun nazarında hem dinî bir sorumluluk hem de modernleşmenin kaçınılmaz bir gereğidir. “Kadınlara ekmek yerine kazanacak şey vermeli” anlayışı, pasif yardıma dayalı bir kadın algısının reddi anlamına gelmekte; kadının kendi emeğiyle ayakta duran bir birey olarak inşa edilmesini savunmaktadır. Bu yaklaşım, İslam'ın kadına tanıdığı imkânların modern toplumla çelişmediğini, aksine onu desteklediğini ortaya koymaktadır.

Din ile modernleşme arasındaki diyalektik ilişki Fatma Aliye'nin entelektüel duruşunun merkezinde yer almaktadır. Müellif, kadınların eğitime erişimini dini normlara aykırı bir pratik olarak değil; bilakis İslam'ın epistemolojik temelleriyle örtüşen bir gereklilik olarak konumlandırmıştır. Bu bağlamda Fatma Aliye, modern eğitimi Batı merkezli bir kopuş yerine, dini referanslarla meşrulaştıran bir tecdit (yenilenme) hamlesi olarak ele alır. Dolayısıyla onun bu yaklaşımı, Geç Dönem Osmanlı toplumundaki zihniyet dönüşümünün seküler bir ekseninde değil, dini parametreler dâhilinde neşet ettiğini belgelemesi bakımından literatürde ayırt edici bir öneme sahiptir.

Eserlerinde kurduğu din-modernleşme dengesi, Ahmet Mithat Efendi'nin yönlendirdiği entelektüel çizgiyle de şekillenmiş olmakla birlikte, Batılı feminizmden farklı olarak çözümünü İslamî duyarlılık içinde arayan bir kadın hareketinin izlerini taşır. Fatma Aliye, “farklılıkta eşitlik” anlayışıyla kadının toplumsal varlığını dinî meşruiyet zemininde güçlendirmeye çalışmış; kadın kimliğini ahlâk, akıl ve toplumsal sorumluluk

üçgeninde inşa etmiştir. Bu yönüyle onun kadın tasavvuru ne tamamen geleneksel kalıplara hapsolmuş ne de Batı merkezli bir özgürlük anlayışına dayanmıştır.

Fatma Aliye'nin kadın, toplum ve din ilişkisine dair düşünceleri 19. yüzyıl Osmanlı kadınının durumunu aşan ve çağdaş Türkiye'deki din ile toplumsal cinsiyet tartışmalarına kaynaklık edebilecek bir düşünsel derinliğe sahiptir.

Kadınların eğitim ve çalışma hayatına katılımının, din, modernleşme ve toplumsal yenilenme süreçlerinin kesişim noktasında ele alınması gerektiği açıkça görülmektedir. Fatma Aliye, kadınların diplomalı ve meslek sahibi bireyler hâline gelmesini münferit bir statü ediminin ötesinde, kolektif/ toplumsal kalkınmanın da temel şartı olarak değerlendirir. Kadınların basın ve sağlık alanlarında aktif rol almalarına verdiği önem, Osmanlı toplumunda kamusal alanın kadınlar için giderek genişlediğinin de somut göstergesidir. "Hanımlara Mahsus Gazete" çevresinde kadınların yazı yoluyla kamusal alana dâhil olması, modernleşmenin kadın eliyle şekillenen boyutunu ortaya koymaktadır.

Fatma Aliye'nin Batı eleştirilerinde dikkat çeken bir diğer husus, olumsuzlukların kaynağını kurumsal dinde aramaktan ziyade, gelenekselleşmiş hatalı pratiklere atfetmesidir. Bu yaklaşım, din ile geleneği bilinçli bir biçimde ayırdığını ve İslam'ın özü itibarıyla kadın aleyhtarı bir yapı taşımadığını, bilakis kadın haklarını önceleyen/ destekleyen bir mahiyette yorumlanabileceğini göstermektedir. Romanlarında kurguladığı kadın karakterler ile makalelerinde ortaya koyduğu düşüncelerin paralellik göstermesi, onun edebî üretimi ile fikrî mücadelesinin birbirini tamamladığını ortaya koymaktadır.

Fatma Aliye, farklı dillere çevrilen eserleri aracılığıyla yalnızca ülkesini Avrupa kamuoyuna tanıtmakla yetinmemiş; aynı zamanda gerek toplumsal faaliyetleri gerekse kaleme aldığı yazılar yoluyla kendi toplumunun düşünsel dönüşümüne katkı sunmuştur. Özellikle kadınların eğitimi ve bilinçlenmesini merkeze alan bu çabalar, onun entelektüel üretimini salt edebî bir faaliyet olmaktan çıkararak toplumsal sorumluluk bilinciyle şekillenen bir aydın duruşuna dönüştürmüştür.

Fatma Aliye, yazılarında Kur'an-ı Kerim'in yanlış yorumlanmasına karşı çıkarak İslam'ın adalet merkezli yapısını öne çıkarmış; hukuki düzenlemelerde ve toplumsal ilişkilerde bu adalet anlayışının kadın lehine işletilebileceğini göstermeye çalışmıştır. Geleneklerin dinin yerine ikame edilmesine karşı durması, onun düşünce dünyasında eleştirel bir bilinç geliştirdiğini göstermektedir. Bu yönüyle sunduğu kadın modeli; bilinçli, çalışkan, ahlâklı ve inançlı bir birey olarak çizilmektedir.

Sonuç olarak bu çalışma, Fatma Aliye Hanım'ın düşünce ve edebiyat dünyasının, dinî düşüncenin modernleşme sürecinde yeniden yorumlanmasına dair güçlü bir köprü gördüğünü ortaya koymuştur. Onun fikirleri, kadın odaklı bir perspektifin ötesine geçerek toplumsal yapının bütüncül manevi ve kültürel dönüşümünde yön gösterici bir nitelik taşımaktadır. Kalemile açtığı bu düşünsel yol, bugün de din ile modernlik arasında denge kurmaya çalışan zihniyetler için önemli bir referans alanı oluşturmaktadır. Fatma Aliye'nin kadın merkezli yenilenme anlayışı, Osmanlı'dan günümüze uzanan modernleşme tartışmalarında hâlâ canlı ve yol gösterici bir değer taşımaktadır.

Çalışmanın bir diğer temel sonucu, Fatma Aliye'nin materyalizm ve pozitivism eleştirilerinin, klasik kelâm mirası ile modern felsefî tartışmalar arasında kurduğu özgün sentezde açığa çıkmasıdır. Yazar, varlığı salt maddi düzleme indirgemeye yönelik yaklaşımları, ontolojik ve epistemolojik düzeyde yetersiz bularak; madde, ruh ve bilgi ilişkisini aşkın bir referans çerçevesi içinde yeniden temellendirmektedir. Bu yönüyle onun düşüncesi, modern bilimsel söylemin sınırlarını görünür kılarken, metafiziğin zorunluluğunu vurgulayan eleştirel bir perspektif sunmaktadır.

Fatma Aliye'nin dinde yenilenme anlayışı ise, radikal kopuşlara dayanan bir reform fikrinden ziyade, dinin özüne dönüşü esas alan bir yeniden yorumlama çabası olarak belirginleşmektedir. Bu yaklaşım, İslam'ın tarihsel sürekliliğini muhafaza ederken aynı zamanda değişen toplumsal şartlara uyum sağlayabilecek dinamik bir yapı arz ettiğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla yazar, gelenek ile modernlik arasındaki gerilimi aşmayı hedefleyen, süreklilik ve değişim arasında denge kuran bir düşünce hattı geliştirmektedir.

Sonuç olarak Fatma Aliye, yalnızca edebî üretiminin ötesinde; dini, felsefî ve toplumsal meselelere yönelik yapılandırdığı analizlerle de Osmanlı düşünce tarihinde özgün bir konum işgal etmektedir. Bu çalışma, onun düşüncesini kadın, kelâm ve modernleşme ekseninde yeniden okuyarak, literatürde çoğunlukla ihmal edilen teorik derinliğini görünür kılmakta ve Osmanlı modernleşmesi tartışmalarına din merkezli bir yorum imkânı sunmaktadır.

## KAYNAKÇA

- Argunşah, H. (2006). Kadın olarak yazmanın başında mektuplar. *Hece Dergisi* (Mektup Özel Sayısı), (Haziran-Ağustos), 222–229.
- Argunşah, H. (2009). İlk kadın yazarlarda toplumsal kimliğin yapılandırılması sürecinde babanın keşfi. Uluslararası Multidisipliner Kadın Kongresi Bildirileri. Dokuz Eylül Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi.
- Argunşah, H. (2013). Ahdiye ile Ceylan arasında bir Jön Türk: Ahmet Mithat Efendi'nin feminizmi. *Turkish Studies*, 8(9), 1–16.
- Aşa, E. H. (1883). *Fatma Aliye Hanım (hayatı, eserleri ve fikirleri)* [Yayımlanmamış doktora tezi]. İstanbul.
- Atar, A. (2019). (Çerkeşîzâde Mehmet Tevfik Efendi ve Akaid risaleleri (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Gümüşhane.
- Atay, H. (1983). *Osmanlılarda yüksek din eğitimi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Berkes, N. (1978). *Türkiye'de çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Beydilli, K. (2007). *Nizâm-ı Cedîd*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Bitik, B. (2009). Okurunu arayan romanlar: 19. yüzyıl Osmanlı romanlarında okur profili [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Bilkent Üniversitesi, Ankara.
- Cevizci, A. (2005). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Cihan, A. (2007). *Ahmet Cevdet Paşa'nın Aile Mektupları*. İstanbul.
- Davison, R. H. (2005). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Demir, A. (2002). *Fatma Aliye Hanım ve Terâcim-i Ahvâl-i Felâsife* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. İstanbul.
- Ergin, O. (1977). *Türkiye Maarif Tarihi*. İstanbul.
- Erkoç, N. (2010). *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Cariyelik ve Kadın*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Ezer, Ö. (2012). Üç Seyyahımızın Kaleminden Doğu, Batı ve Kadın. İstanbul: Kitap Yayıncılık.
- Fatma Aliye. (1909). *Hanımlar için. (Şehbal Dergisi)*
- Fatma Aliye. (1910). *Terbiye-i İctimaiye. Mehasin Dergisi* 10, 738–742.
- Fatma Aliye. (1917). *Kadın nedir? Yeni Mecmua Dergisi*
- Fatma Aliye. (1994). *Ahmet Cevdet Paşa ve Zamani*. İstanbul: Pınar Yayınları.

- Fatma Aliye. (2006). *Terâcim-i Ahvâl-i Felâsife* (A. Utku ve U. Köroğlu, Eds.). Konya: Çizgi Kitabevi.
- Fatma Aliye. (2007). *Taaddüt-i Zevcât-a Zeyl* (F. Canbaz, Ed.). İstanbul: Hece Yayınları.
- Fatma Aliye. (2009). *Tedkik-i Ecsâm* (A. Utku ve A. Ekinci, Eds.). Konya: Çizgi Felsefe.
- Fatma Aliye. (2011). *Nâmdârân-ı Zenân-ı İslâmiyân* (R. Gündoğdu, Ed.). İstanbul: İnkılâb Yayınları.
- Fatma Aliye. (2012). *Enîn* (A. Demir, Ed.). İstanbul: Kesit Yayınları.
- Fatma Aliye. (2012). *Levâyah-i Hayat* (A. Demir, Ed.). İstanbul: Kesit Yayınları.
- Fatma Aliye. (2012). *Nisvân-ı İslâm* (H. Argunşah, Ed.). İstanbul: Kesit Yayınları.
- Fatma Aliye. (2015). *Muhadarat*. İstanbul: Özgür Yayınları.
- Fatma Aliye. (2023). *Udî*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Fatma Aliye. (2024). *Refet* (S. Timuroğlu, Ed.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Fığlalı, E. R. (2008). *Günümüz İslam Mezhepleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Göbenli, M. (1984). *Kadın II. Tarih ve Toplum*, 3.
- Gökalp, Z. (1992). *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri*. İstanbul: MEB Yayınları.
- Göle, N. (1993). *Modern Mahrem*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Güngör, E. (1984). *Dünden Bugünden*. Ankara: Ötüken Yayınları.
- Işın, E. (1992). *Tanzimat ailesi ve modern âdâb-ı muâşeret. Sosyokültürel Değişim Sürecinde Türk Ailesi (Cilt 1)*. Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu.
- İnalcık, H. (1958). *Osmanlı Hukukuna Giriş: Örfi-sultani hukuk ve Fatih'in kanunları*. Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, 13(2), 102–126.
- İnalcık, H. (2005). *Kültür Etkileşimi ve Küreselleşme*. Doğu Batı, 18, 112–146.
- İncioğlu, F. S. (2011). *Fazıl ve Feylosof Kızım*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Karal, E. Z. (2007). *Osmanlı Tarihi*. İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Koloğlu, D. (1985). *Osmanlı Basını: İçeriği ve Rejimi. Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, 1, 68–93*.
- Köksal, M. (2011). *Fatma Aliye'de Felsefe ve Kelam* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Konya.
- Kuran, E. (1981). *Osmanlı İmparatorluğu'nda İnsan Hakları ve Sadık Rifat Paşa*. Türk Tarih Kongresi Bildirileri, VIII/2, 1452–1453.
- Kuran, E. (1994). *Türkiye'nin Batılılaşması ve Millî Meseleler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Kutluer, İ. (2001). *İslamcılık*. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).
- Küçük, C. (1988). *Abdülmecid*. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).

- Lewis, B. (1993). *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Mardin, Ş. (1985). *Yeni Osmanlılar ve Siyasi Fikirleri*. Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, 6, 1698–1701.
- Mardin, Ş. (1998). *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2009). *Türk Modernleşmesi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Metin, C. (2010). *Yakın Dönemde Osmanlı'da Kültür Değişmesi*. Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 8(1).
- Oktar, T. (1998). *Osmanlı Toplumunda Kadının Çalışma Yaşamı*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Ortaylı, İ. (1978). *Türk İdare Tarihi*. Ankara: AÜ SBF Yayınları.
- Ortaylı, İ. (1995). *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Önsoy, R. (1989). *Osmanlı Batılılaşma Hareketleri ve İnkılap Tarihi*. Erdem, 5(14).
- Özer, İ. (2006). *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Yaşam ve Moda*. İstanbul: Kitap Yayınları.
- Sözen, K. (1998). *Ahmet Cevdet Paşa'nın Felsefi Düşüncesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Sururi, A. (2007). *Babasının Kızı Fatma Aliye Hanım ve Tedkik-i Ecsâm adlı eseri*. Kutadgu Bilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi, 10.
- Şimşirgil, A., ve Ekinci, A. B. (2007). *Ahmet Cevdet Paşa ve Mecelle*. İstanbul: Kültür Yayınları.
- Tanpınar, A. H. (1985). *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topaloğlu, B. (t.y.). (2014). *Kelam İlmi Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi.
- Tunaya, T. Z. (1960). *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*. İstanbul.
- Turhan, M. (1969). *Kültür Değişmeleri*. İstanbul.
- Türköne, M. (1995). *Osmanlı Modernleşmesinin Kökenleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.

## ÖZGEÇMİŞ

İlk, orta ve lise öğrenimini aynı ilde tamamladı. 2015 yılında Gazi Üniversitesi Adalet bölümünü, 2021 yılında Atatürk Üniversitesi İş Sağlığı ve Güvenliği bölümünü onur öğrencisi olarak bitirdi. 2022 yılında Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden yüksek onur öğrencisi olarak mezun oldu. 2026 yılında Gümüşhane Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Kalam alanında tezli yüksek lisansını tamamladı.